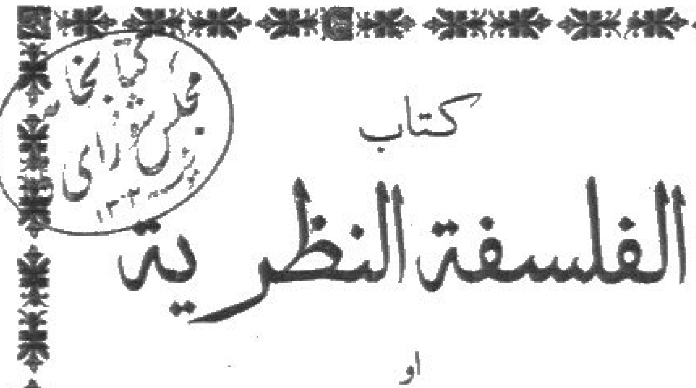


كتاب

الفلسفة النظرية

او

علم الحكمة البشرية

تاليف أعيان ايمة الفلسفة في كلية لوفين وفي مقدمتهم

العلامة الكبير والفيلسوف الشهير

الكردينال مرسيه

رئيس اساقفة مالين في بلجيكا جل قدره

المجلد الثالث

في علم اليقين

عني بنقله الى اللغة العربية وتعليق حواشيه حضرة

الخور اسقف نعمة الله ابي كرم

الماروني اللبناني رئيس المدرسة المارونية برومية العظمى

طبع في المطبعة العلمية ليوسف صادر في بيروت سنة ١٩١٢

طبع هذا الكتاب على نفقة المطبعة العلية

وحق الطبع محفوظ لها

وهو

يباع في

المكتبة العمومية

لسليم ابراهيم صادر

في بيروت

علم اليقين (١)

مدخل الكتاب

البحث الاول

في موضوع هذا العلم واسمائه ومرتبته في الفلسفة

(١) «١» علم اليقين هو الدرس الرويّ التحليليّ في معارفنا اليقينية وتقصي البحث عن الاساس الذي ينبني عليه اليقين ·

وقد وسمه كثير من الفلاسفة باسم Critica لفظة يونانية معناها الفحص والتحقيق وترد ايضاً بمعنى المصداق او الآلة التي يتوصل بها الى معرفة الحق · فترى ان وجه تسميته بهذا الاسم لانه يتولى نقد افعال العقل وفحصها ثم لانه يبحث عن الوسائط التي تتأدى بها تلك الافعال الى اليقين ·

(١) يطلقون عليه اسم Critériologie لفظة يونانية مركبة من Krinein ميز وفصل ومن Logos كلام وعلم · ومعناه علم التمييز ويريدون به التمييز بين الحق والبطل · ويسميه البعض في لغتنا العربية علم النقد او الانتقاد من نقد الدراهم نظرها وميزها ليعرف جيدها من رديئها · ونقلوه مجازاً الى الدلالة على التمييز بين الحق والبطل · ولما كان لفظ Criterium عندهم معناه الواسطة التي يُعرف بها الحق من البطل او الدليل الذي يهدي الى معرفةٍ ما هل هي صادقة بحيث يجب ان تعتبر يقينية ويُتمسك بها باذعان جازم كان لفظ Critériologie اي علم الدليل معبراً احسن تعبير عن المعنى المتغلب في هذا العلم لا المعنى الوحيد فيه المقصود منه بالاستقلال (عن المطول بتصرف)

ثم موٴخراً قد اطلقوا عَلَى هــذا العلم اسم Epistémologie لفظة يونانية مركبة معناها علم المعرفة او فقه المعرفة · ولكن لما كان اليقين شرطاً للعلم لان قولك علمت معناه عرفت بيقين كانت تسمية هــذا العلم بلفظ Epistémologie تسمية لما فيه من الدرس النظري في اليقين ·

وقد اطلق عليه ارسطو اسم انالوطيقا ومعناه التحليل بالقياس واراد به تحليل المعرفة اليقينية او القوى المدركة واستعمل كنت (Kant) هذه التسمية ·

واما نحن فقد تحرينا تسميته باسم Critériologie اي علم الدليل ونخصه باسم علم اليقين وان كان هذا الاسم الاخير لا يدل عليــه دلالة مساوية وافية لانحصار دلالته في موضوع هذا العلم المادي الذي هو اليقين

«٢» قد اجمع قوم عَلَى تسمية هذا العلم باسم المنطق الحقيقي بمقابلة المنطق الصوري · واول من اطلق عليه هذه التسمية كنت · ووجه هذه التسمية ان كنت يذهب الى ان العقل يقبل من الخارج تأثيرات انفعالية (المادة) وان هذه التأثيرات الانفعالية لا تنقلب معرفة في العقل الا اذا افرغت متقلبة في صُور العقل · فاذا صح هذا المذهب كان تقسيم المنطق الى منطق صوري ومنطق مادي ضربة لازب فان الاول يكون بحثــه دائراً عَلَى الصورة او القالب عَلَى تقدير وجوده واما الثــاني فيبحث عن المادة التي تفرغ في ذلك القالب[1] او الصورة ·

(١) يبحث المنطق الصوري عن صورة القياس مع قطع النظر عن مادته عني انه يبحث عن العلاقة المنطقية بين المقدمات والتوالي من غير ما نظر الى صدق

ولكن هذا التقسيم للمنطق فاسد لان المذهب الذي ينبني عليه فاسد وساقط بل نقول ان وصف المنطق بلفظ الحقيقي او المادي من قبيل وصف الشيء بما هو نقيضه وذلك لان المنطق يلاحظ الموجود الذهني الاعتباري وهــذا هو تعريفه كما مرَّ بك في بابه واعني بالموجود الذهني المحمولات او الصفات التي يكسو بها العقل الاشياء و يكون قوامها فيــه ومنه كأن يكون الشيء المتصور قابلاً لان يوضع او يحمل في القضية اي ان يكون موضوعاً او محمولاً وبهــذه الجهة يقابل المنطق علم الكلي و باقي العلوم لانها تبحث عن الموجود الحقيقي وعليه فالقول بان المنطق موضوعه هو الموجود الحقيقي قول متناقض الاطراف ·

ثم لما كان العلم الذي نحن بصدده يبحث عن اليقين و كان اليقين صفة من صفات فعل العقل كانت علاقة هذا العلم بعلم النفس اولى واشد منها بعلم المنطق ·

وقد افردوا لهذا الفن باباً عَلَى حدة لما بلغ اليه بعد دي كرت و كَنْت

القضايا او كذبها معتبرة عَلَى انفراد ·

واما المنطق المادي فيبحث عن مادة القياس اي القضايا من جهة ما هي في ذاتها ملاحظاً صدقها او كذبهــا يقينيتها او عدم يقينيتها بمعزل عما بين تلك القضايا من العلاقة المنطقية ·

فعند كنت ان المعرفة تقوم بمركبين مادة مستفادة من الحس وصورة او قالب سابق للاختبار وهو حاصل من متقدم · وهذه الصورة او القالب هي التي تقبل المادة ويتم بها تأليف التصوُّر · (المطول)

من موضع الاهمية ومقام الاعتناء به [1]

(١) م : ان دي كرت وكنت لعبا دوراً مهماً في مرسح الفلسفة الحديثة فنصبا نفسهما حكماً فيها يتوليان امر نقدها وبعرضانها عَلَى محك تحقيقهما حتى كنا نرى ان المذاهب التي نشأت في القرن المنصرم وراجت سوقها بين الفلاسفة المحدثين مرجع جميعها ابتداءً او انتهاءً الى ما يعرف بعلم التحقيق لهذين الفيلسوفين وانا نرى اليوم في فرنسا نهضة ناهضة يندفع بها الاقوام الى تركين مـا اختل من يقين المعارف والعلوم النظرية كما يقولون عَلَى فعل من افعال الارادة او عَلَى شعور فطري يسمونه الايمان او التصديق ٠ وان هذه النهضة كانها مشربة روح كنت او كانما مذهب كنت تقمّص فيهم بلبوس جديد قصد اعادة مذهب اللاأدرية من داثر رموسه ٠ وكل ذلك دليل عَلَى ان الفكر المتغلب عَلَى عقول الفلاسفة في كل عصر انما هو سبر المعارف بمسبار التحقيق وفحصها بمقياس النقد ٠ ولما كانت طرائق التحقيق التي ينهجها كثير من فلاسفة العصر لا تؤدي في الواقع الى تقرير العلم الصحيح بل تزعزع اركانه كان من الواجب ان يعقد باب خاص بعلم اليقين ويفرد له بحث دقيق طويل مشبع لانه الحصن الواقي من تهافت الفلاسفة والحامي المدافع عن بيضة العلم الحق ومن ثم يفهم ان درس هذا العلم في مقام جليل رفيع من الاهمية يستميل همة المطالع ويستكد خاطره في بذل الجهد في حفظه وتدبر معانيه والاسترشاد باصوله ومبادئه ٠ اه ٠

البحث الثاني
في تقسيم علم اليقين

(٢) يقسم علم اليقين الى قسمين علم اليقين بوجه العموم ويسمى علم اليقين الكلي العام وعلم اليقين بوجه الخصوص او علم اليقين الخاص الاول او علم اليقين العام يبحث بحثاً تحليلياً عن اليقين اي اليقين المقول بوجه الاشتراك والشيوع عَلَى كل معرفة يقينية ٠ واما علم اليقين الخاص فيبحث فيه بوجه التعين عن اليقين الخاص بكل فرد فرد من اجناس علوم البشر المختلفة ٠

القسم الاول

في علم اليقين بوجه العموم

عنوان هذا القسم

(٣) انا في الباب الاول من هذا القسم نأخذ بشرح الحدود الداخلة في المطالب التي يجب حلها وبعد ان نأتي عَلَى تحديدها نتطرّق الى تصوير المطالب او المسائل · وكذا يجرنا الكلام الى وضع مطلبين متميزين متمايزين مطلب اولي افتتاحي ومطلب اصلي اساسي · وهذا الاخير يتفرّع الى مطلبين ·

والباب الثاني نعالج فيه حلّ المطلب الاوليّ الافتتاحي

والباب الثالث يدور كلامه عَلَى حلّ المطلبين الاساسيين واليك جدول هذا القسم مفصلاً

الباب الاول في المطالب { ١ حدود المطالب ، ٢ تصوير المطالب

الباب الثاني في حل المطلب الافتتاحي

الباب الثالث في حلّ المطلب الاول الاصلي الاساسي

الباب الرابع في حل المطلب الثاني الاساسي · وبالله التوفيق

الباب الاول

في المطالب

✻ الفصل الاول ✻

في حدود المطالب

البحث الاول

مقدمة الفصل

(٤) ان موضوع هذا العلم هو اليقين كما رأيت · واليقين واقع من الوقائع النفسانية · وبهذه الجهة يكون اليقين حال ثبوت وسكون ويقابله الشك الذي هو حال تردد واضطراب · فان العقل بالقياس الى ما يعرف باسم الحق يكون بين حالين حال الفكر الدائب المتحرك ارتياداً لحدٍّ لم يفز به ونشداً لضالة يتلمسها وهو ما نسميه حالة الريب · وحال اشبه بسكون العقل وارتياحه في ما اصاب من الموضوع المعروف وهي حالة اليقين · وبين الحالين تقابل وتنافٍ لان اليقين حال يكون فيه العقل ملتصقاً متشبثاً بموضوع واحد ادركه واستمسك به · ولهذا ترانا نشعر حينئذ بسكون وطمأنينة · ونقيض ذلك عدم اليقين وخصوصاً الشك لان العقل في هذه الحال واقف بازاء مواضيع كثيرة لا يترجح عنده الواحد عَلَى الآخر ولا يتوجه متعيناً الى واحد دون الآخر وانما هو في حال تقلب وتطلب واضطراب وجدّ وجهدٍ كما يتضح الامر لمن يتصفح حال نفسه · فحالة

الشك حالة تذبذب وتردد وحال اليقين حال تعيين وتمسك وسكون وحال اليقين هذه خاصة لبعض افعال العقل تحصل هذه عليها اذا وُفِّقت الى جمع وتوحيد بعض مركّبات مستحضرة للفكر المتصور · وحينئذٍ يحصل للانسان طمأنينة وسكينة تنفي عنه تنازعات الشك وعوامل الريب · فهذا السكون او هذه الراحة والطمأنينة الحادثة عن اليقين هل هي حال مستمرة وثابتة اعني هل هي حال قوادٍ ام هي حال قلعة · اذا اذعن عقلي لامرٍ على انه حق اذعاناً جازماً فهل يمكنني ان استوثق منه انه رأى الشيء كما هو وباوجز كلام هل انا اهل لان اعرف انني عرفت الحق ·

فهذه مسئلة خطيرة ذات بال وبها عناء في الحياة · كم من مرّة ادّى بنا الفحص المليّ الى الاقلاع عمّا كنا نستمسك بهِ من الاذعانات الجازمة التي كانت عندنا منزّهة عن شبهة الريب وكم من آرآء يتضارب فيها الناس وكل منهم واثق بصدق ما عنده ومقتنع به عاقداً عليه قلبه · ثم كم من مذهب راجت سوقه وتمكّنت وشائجه من القلوب نراه اليوم وقد دثرت رسومه وامحت آثاره من اوجه التاريخ · فبقي ان نعلم هل من اذعان عقلي لا يقبل التصحيح يثبت عند محك المنتقد لن تقوى عين التحقيق والفحص ان ترى فيه شائبة البطل ·

فان كان يوجد مثل هذه الاذعانات الراسخة الثابتة صابرة على كل نقد وتنقيب فهل للعقل ان يعرفها اية هي وهل له من واسطة توصله الى تمييز الحق من الباطل · وقبل الدخول في هذا البحث الجليل يجدر بنا ان نبيّن الحدود الداخلة في عبارة هذا المطلب وهي ما هو الحق وما المراد

بقولي انني عرفت الحق وما معنى قولي انني اعرف انني ادركت الحق وانا واثق بانني عرفت الحق اعني انني حاصل على اليقين · (عن المطوّل)

البحث الثاني

في تعريف الحدود او الالفاظ

(٥) اذا قلت : « اعرف الحق » فالحق موضوعٌ للمعرفة · ولو قلت « اعرف هذا حقيقة » فموضوع المعرفة هو هذا الشيء · واما لفظ الحقيقة فهو وصف للمعرفة لان قولك اعرف هذا حقيقةً هو في حكم قولك اعرف هذا معرفة حقة ·

فالحق لفظ دال على معنى مجرّد يكون وصفاً للاشياء او المواضيع التي نعرفها ويكون وصفاً للمعرفة التي نعرف بها الاشياء فيكون الحق اما حقاً وجودياً واما حقاً ذهنياً واعتبارياً والحق في كلا الاطلاقين يستلزم معناه طرفين · الموضوع المدرك بالعقل وصورة الموضوع المستحضرة للعقل · وليس من ينكر ان الحق قائم بنوع من المطابقة بين المعرفة والحقيقة المعروفة

وقد اعتاد ايمة المدرسة ان يعبّروا عن هذه المطابقة بين الشيئين بتعريف الحق تعريفاً صار متداولاً ومتناقلاً بينهم خلفاً عن سلفٍ وجيل بعد جيل قالوا : الحق مطابقة الشيء والمعرفة [1] (عن المطول)

(١) م : قال الجرجاني في تعريفاته : الحق يقابله الباطل والصدق وهو شائع في الاقوال خاصة يقابله الكذب وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته الواقع ومعنى

يقال عموماً في مائع ما انه خمر حقيقي او هذا خمر حقاً وكذا يقال حقيقي ان اثنين واثنين اربعة او اثنان واثنان لاربعة حقاً · ولقائل ما المراد بمثل هذا القول · فنجيب ·

ان موضوع معرفتنا وهو ان هذين العددين ٢ + ٢ يساويان مجموعهما الذي هو ٤ حق هو · ويطلق اسم النبيذ على مائع او مشروب كحولي حادث عن عصير العنب المختمر · فهذا عصير العنب المختمر يوصف بانه خمر حقيقي وكل عصير آخر مصطنع يشبه هذا العصير ليس بخمر حقيقي · فيتحصل ان الخمر يوصف بالحقيقي اذا كان مطابقاً للتعريف الذي نعرّف به طبيعة الخمر او مطابقاً لحدّه · وكذا يقال بوجه العموم في شيء انه حقيقي اذا كان مطابقاً لنوعه الذهني اي مثاله الذهني الذي يمثّل لنا طبيعته · ويقال ان الشيء المتصور يحقق تصورنا لطبيعته اعني يجيء طبقاً لما

حقيقته مطابقة الواقع اياه · اه ·

وسوف يتضح لك مما يلي في الحاشية المعلقة على عدد ٧ ان الحق ليس وصفاً مطلقاً توصف به اشياء الطبيعة او مواضيع التصورات وانما هو وصف اضافي لانه يقوم بالنسبة بين طرفين · وان قيل على الطرفين فانما يقال عليهما باعتبار نسبتهما · فالشيء اذا اعتبر في ذاته وفي حالة اطلاقه لا يوصف بالحق ولا بالكذب وان حضر للعقل بالتصور البسيط اي بلا نسبة فيقال له موضوع التصور ولكنه لا يوصف بالصدق ولا بالكذب فليس من يقول مثلاً ان الالفاظ التي ترى في معجمات اللغة هي صادقة او كاذبة بذاتها · والحق واقعياً كان او ذهنياً وعقلياً هو كما قلنا قائم بالمطابقة ولا فرق بين كلا الحقين الا من وجه اعتبار المطابقة · وهذا ما اشار اليه الجرجاني كما رأيت · ويلوح لي ان الجرجاني اطلق على الحق الواقعي لفظ الحقية · هذا معنى الحق في اصطلاح اهل المعاني واما في اللغة فهو الثابت الذي لا يسوغ انكاره · اه ·

تصور انه هو · فاذاً يكون شيء حقاً اذا طابق طبيعته المقدر معرفتها

فالحق ان كان وصفاً للاشياء او المواضيع المعروفة نطلق عليه اسم الحق الوجودي او الواقعي او الموضوعي واما ان كان الحق وصفاً لمعرفتنا للموضوع فيقال له حق ذهني او عقلي

البحث الثالث

في ان الحق الوجودي او الواقعي يستلزم النسبة بين طرفين

(٦) ليس من يطلق اسم الحق على شيء معتبر في ذاته وفي حالته المطلقة فليس من يقول مثلاً الخمر حقيقي (م: على ان الحقيقي هو المحمول في القضية التي موضوعها الخمر) بل يقال هذا خمرٌ حقيقي (م: على ان موضوع القضية قولك هذا ومحمولها مركب خمر حقيقي) وكذا ليس من يقول اثنان حقيقي وثلاثة غير حقيقي بل يقال اثنان واثنان اربعة حقاً او حقيقيٌ ان اثنين واثنين اربعة وكاذبٌ هو ان اثنين وثلاثة اربعة · نقابل بين علامتين عدديتين او رقمين فان رأينا بينهما مطابقة او مخالفة كانت تلك المطابقة او تلك المخالفة موضوعاً حقاً عندنا واعني بهما حقاً وجودياً واقعياً · فترى من ثم اننا نقابل بين شيئين اولهما هو شيء معين مشار اليه بهذا وذاك كهذا الذي اشربه او اراه الخ · والشيء الثاني منهما هو التصور الذي يتصوره عقلنا على انه يمثل طبيعة ذلك الشيء ويحدده

اما طرف المقابلة الاول هذا او ذاك فهو مستفاد لنا في الحال من

الاختبار والتجربة . واما طرف المقابلة الثاني فهو تصور مجرَّد كلي حصل لنا في الذهن من قبل . فان جاء الطرف الاول محققاً بالواقع لما يحدُّه به الطرف الثاني فنقول حينئذٍ انه اي الطرف الاول هو الثاني حقيقةً او هو الثاني بلا قيد حقيقةً فنقول هذا الذي اذوقه هو خمر حقيقةً او هذا الذي اذوقه هو خمر . فالحق الوجودي اذاً هو المطابقة بين موضوعين متصوَّرين في الذهن الواحد منهما حصل تصوره في الحال وهو هذا الذي اذوقه مثلاً . واما الثاني فتصوره مقدَّر حصوله سابقاً وهو المثال الذهني او الحد الذهني .

وانما سمي هذا الحق وجودياً لاستناده الى مضمون او طبيعة نفس الاشياء المتصورة في الذهن ولوقوعه صفة للاشياء نفسها عَلَى ما هو العرف العام . وهذا هو المعنى الحقيقي للتعريف المدرسي الذي ذكرناه وهو :

الحق عبارة عن مطابقة الشيء للعقل . فيراد بلفظ الشيء الشيء الذي ندركه او الموضوع الذي نتصوره في الحال

واما قولهم العقل فلا يراد به قوة الادراك او فعله نفسه وانما المراد به المعنى المجرَّد للشيء الذي سبق استحضاره في الذهن . فيكون حق الشيء او الحق الواقعي كناية عن مساواة او مطابقة شيء متصوَّر او مدرك حالاً لمثاله الذهني او لمعناه النوعي الحاصل في الذهن سابقاً .

وان الشيء اذا اعتبر في ذاته قد يطلق عليه اسم الحق بمعنى التأسيس لان الشيء في ذاته هو بالحقيقة اس تلك النسبة . واما الحق الصوري

فانما هو قائم بتلك النسبة ليس غير [1] كما مرَّ بك .

(١) م : ما هي تلك النسبة التي هي قوام الحق الوجودي . هذه مسئلة يقتضي فهمها وحلها فهم طبيعة الحكم ولهذا نقلنا لك عن المطول قوله الدقيق في طبيعة الحكم قال : الحق موضوع الحكم . فالحق قائم بان موضوعاً مدركاً او متصوراً في الحال يلوح للذهن في حالٍ من المطابقة لموضوع آخر سابق تصوره في العقل بحيث يكون الموضوع الاول مندرجاً تحت امتداد الموضوع الثاني وتصح نسبته اليه ونسبة الاول الى الثاني هي ما يسمونه الحكم او التصديق . وقد الف المناطقة ان يشرحوا طبيعة الحكم كما يلي فيقولون :

ان العقل يلاحظ شيئاً ويراه من وجوهٍ ويحلله الى مركباته وخواصه ويؤلف من تلك المركبات والخواص مجموعاً يكون هو تصوره للشيء الملحوظ .

فالشيء الذي يكون موضوعاً للاستحضار الذهني الاول هو ما يسمونه الموضوع والصفة او الخاصة التي صار استحضارها ثانياً تكون المحمول . والحكم قائم بان ينسب العقل ردّاً الى الموضوع تلك الخاصة التي استعارها منه وحينئذٍ لا يكون الحكم الا فعل تأليف يرد بهِ العقل الى الشيء الملاحظ ما كان ادركه فيه بفعل سابق مثلاً رأيت الشمس فوجدت فيها خواص كثيرة كانها معلقة فوق في القبة الزرقاء لها شكل دائرة وهي مضيئة بلمعان ساطع . فاتخير صفة من تلك الصفات كونها مضيئة مثلاً وانسب هذه الصفة الى الشمس بفعل تأليفي هو الحكم . هذا قولهم . وعندنا ان هذا الشرح لا يبين سبب الحكم وادلتنا عليه كثيرة اولها ان الحكم لو كان كذلك لما كان يفيدنا شيئاً . لانني من قبل ان انسب الى الشمس (الموضوع) التي رأيتها مضيئة خاصة الاضاءة كنت اعلم ان هذه الخاصة هي من لوازم الشمس لانني استفدت معرفتها من الشمس

ثم يتحصل من الشرح المذكور ان الحكم لا يكون الا موجباً لانه يستحيل ان لا يكون الموضوع حاصلاً عَلَى صفة مأخوذة منه كما يستفاد من الشرح المذكور عَلَى تقدير صحته .

ثم اخيراً لو صح الشرح المذكور لم نعد نرى سبباً للاتحاد بين الطرفين المدلول

فاثبات كون تلك النسبة واقعة او لا واقعة اي مطابقة او لا مطابقة لنفس الامر هو مـا يسمونه الحكم او التصديق · اعني ان نسبة الشيء المدرك حالاً الى الشيء المدرك من قبل هي ما يسمونه الحكم او التصديق

عليه بالرابط في الحكم· وذلك لان مجموع تلك الصفات الذي هو في عقلي بمنزلة موضوع تصوره واعني به الشمس هنا ليس متحداً مع الموضوع المضيء لان الموضوع المضيء جزء والموضوع المتصور كلٌّ والكل لا يتحد بجزء من اجزائه وعليه فيكون قولك الشمس مضيئة قولاً كاذباً · اه · هذا فنقول ان الشرح الصحيح للحكم وطبيعته هو هذا :

الحكم يقوم باثبات كون موضوع اعتبره العقل من وجهٍ من وجوهه اعتباراً صوريًا هو فرداً من افراد الاشياء التي تطلق عليها مقولة المحمول وانه اسم ذلك الموضوع هو ما يعبر عنه بتلك المقولة وذلك لان الحكم لا يتحقق حصوله الا عند ما يكون لديّ تصوران اولها اي المحمول هو معلومة من المعلومات المدّخرة في خزائن حافظتي ويصدق عليه مقولة من المقولات العشر بان يكون جوهراً او كمًّا او كيفاً او فعلاً او انفعالاً الخ ·

والتصور الثاني اي الموضوع هو الشيء أُدركه او اتصوره بفعل حالي كهذا العصير العني وما شاكل ذلك · فالعقل يقابل بين الحدين المستحضرين له فيقابل مثلاً هذه الشمس التي يراها في القبة الزرقاء ويعتبرها من وجه اضاءتها ثم يحكم بان الشمس من حيث اضاءتها هي منطوية تحت امتداد تلك الاشياء التي علم من قبل بانها اشياء مضيئة فيصف الشمس بالضياء و يقول الشمس مضيئة اعني انها فرد من افراد طائفة الاشياء المضيئة · وكذا قل في مثل الخمر الحقيقي وفي باقي احكام العقل · فالحكم اذاً هو ايجاب ان الشيئين اللذين يتصور العقل احدهما تصوراً حالياً والآخر سبق له تصوره وهو عنده منزّل منزلة مثالٍ ذهني محفوظ في خزانة حافظته هما (اي الشيئان) متفقان اي متلاقيان او لا متلاقيان في مقولة واحدة منطقية ·

فالعقل وان كان يدرك مثلاً ما هو الموضوع المضيء فانه لم يكن يعلم قبل المقابلة التي استلزمها واستدعاها الحكم ان تصور الاضاءة يصدق اطلاقه على الشمس التي

البحث الرابع

في الحق الذهني او حقيَّة الحكم

(م : ويسمى ايضاً حقيّة المعرفة او صدقها)

(٧) ان الحق الذهني هو من خصائص الحكم ومحله فيما اذا اوجب العقل اتحاداً او اختلافاً بين طرفين هما في واقع الامر كذلك اي متحدان

يراها الآن فالحكم باعتبارنا هذا لم يعد لغواً وخلواً من الفائدة وانما اذا فهمنا الحكم بالمعنى الذي شرحناه فيكون فيه توسيع لنطاق معارفنا لان التعميم التدريجي الذي يحصل حينئذٍ لمعارفنا يكفل لنا اسباب التقدم والرقي في المعارف ·

ثم ان معنى الرابطة في الحكم دليل آخر على صحة شرحنا هذا · وذلك لان الرابطة هي عبارة حكم العقل لانها دلالة النسبة· ونحن لا نحكم بان الموضوع من جهة ما هو معتبر بمادته هو ما هو مقول عليه بالمحمول فالموضوع لا يدخل في الحكم اي لا يكون موضوعاً في الحكم الا اذا اعتبر من وجه من وجوهه · وعندئذٍ اي عند اعتباره بوجه من وجوهه فيكون فرداً من الافراد التي يصدق عليها التصور المحمولي وحينئذٍ فلا يبقى اشكال في ان الحكم يكون تارة موجباً وطوراً سالباً بحسب نسبة الاتفاق او اللااتفاق لان التصورات لما لم تكن مستفادة من الموضوع بل من الخارج كان انها قد تكون متحدة معه او لا متحدة وكان الحكم قد يكون طوراً موجباً وطوراً سالباً بحسب اقتضاء الحال ولا يكون الامر كذلك في الشرح الذي فندناه· ثم ان الكلام الذي سردناه الى هنا صادق على المحمول من حيث امتداده · وهذا الامتداد المعروف بالامتداد بالقوة قد غدا محصوراً ومعيناً بفعل الحكم· وهذا القول يشرح لك ما معنى اسم الحكم الاصيل لان معنى الحكم الاصلي هو اتحاد ذهني معبَّر عنه بالرابطة في ايجابك هذا هو ذاك ·

ثم اذا اعتبرنا المحمول من حيث تضمنه فترى ان المحمول انما يصدق على

او مختلفان فان اوجب او وضع اتحاد طرفين متحدين في واقع الامر وسلب او رفع اتحاد طرفين غير متحدين كان الحكم حقاً اي صادقاً والا فهو باطل وكاذب ٠

وعليه فتكون معرفة الحق هي معرفة نسبة الاتحاد او نسبة الاختلاف اي ادراك ان تلك النسبة واقعة او لا واقعة اعني مطابقة للواقع او لا

الموضوع لان ما يدل عليه المحمول هو متضمن في الموضوع وذلك صحيح سواء كان تضمن المحمول هو نفس تضمن الموضوع او كان جزءاً منه ٠ واليك بيان ذلك :

قد يتفق ان يقال المحمول عَلَى الموضوع بحسب كل تضمنه وحينئذٍ فنسبة الاتحاد بين المحمول والموضوع في مقولة واحدة ذهنية هي اي تلك النسبة مبنية عَلَى اتحاد الطرفين في المادة ٠ ثم قد يتفق ان المحمول يقال عَلَى الموضوع بحسب جزء واحد من تضمنه وحينئذٍ فنسبة الاتحاد بين الطرفين في مقولة واحدة تدل عَلَى ان المحمول هو شيء من اشياء الموضوع اعني انه ملكه وخاص بهِ ٠ فقولك مثلاً اثنان واثنان اربعة النسبة فيه نسبة اتحاد ويقال لها هو هو ٠

واما قولك الشمس مضيئة فالنسبة فيه نسبة التزام ولربما اطلقوا عليه عند العرب هو ذو هو : الشمس هي ذات ضياء ٠ ولا يقولون اثنان واثنان هما ذو اربعة ٠

فلا ننكر ان الموضوع اذا اعتبر صورياً من جهة ما يُدل عليه بالمحمول فهو فرد من افراد امتداد المحمول ومن هذه الجهة تتحقق نسبة الاتحاد بين الطرفين ولكن الصفة التي يتضمنها المحمول وهي منسوبة الى الموضوع كصفة الاضاءة مثلاً فهذه الصفة انما هي جزء من تضمن المحمول ٠

ثم اعلم ان نسب الاتحاد يقع فيها التعاكس في الحكم وبخلافها نسب الالتزام او الملك فيقال مثلاً اثنان واثنان اربعة والانسان حيوان ناطق والعكس فيهما صحيح وليس العكس صحيحاً في قولك الشمس مضيئة فلا يصح كل مضيء شمس وايضاً اعلم انه ان لم يكن عقل فليس من حقٍ ممكناً ٠ الى هنا في الحق الوجودي وكل هذا دقيق فتأمله ٠ اه ٠

مطابقة له ٠ او ايضاً هي ايجاب ان الشيء مطابق لمثاله وحينئذٍ فالمعرفة او القول يوصف بالحق وبالصدق ٠ ومعنى ما قلناه ان العقل اذا اوجب النسبة بين طرفين عَلَى ما هي عليه في الواقع او نسب لموضوع طبيعة هي له في واقع الامر فالحكم يكون حقاً صادقاً يقال فيه انه حق ذهني لانه مطابق للحق الوجودي الواقعي ٠ واما ان اوجب نسبة عَلَى خلاف ما هي في الواقع او نفى عن موضوع طبيعة هي ثابتة له في الواقع فالحكم باطل كاذب لانه مخالف للحق الواقعي الوجودي ٠

فيتحصل من ذلك ان معرفة الحق ليست بفعل تصور بسيط محض وانما هي فعل يعبر عنه ائمة المدرسة بفعل التركيب والقسمة واعني به فعل التصديق او الحكم ٠ وقد مرَّ بك في المنطق ان حكم العقل يكون بصورة نفي او اثبات ٠ وهذا معنى قولهم هو فعل تركيب او قسمة ٠

البحث الخامس

في ان الله مصدر كل حقٍ واساسه

(٨) اذا ازلنا الآن عَلَى وجه التسبيق ان العقل له اهلية وضلاعة او استعداد لمعرفة الاشياء كما هي في ذاتها ومعرفة صحة المبادئ التي يستعملها وحجيتها فحينئذٍ يسوغ لنا ان نتم بالمشهد التأليفي البديع الرائع الذي نصبه لنا القديس توما في كلامه عَلَى الحق ٠ قال ما مفاده : ان الله الموجود الواجب الازلي السرمدي الذي لا نهاية لعقله يعلم نفسه علماً غير متناهٍ اعني انه يعلم نفسه بقدر ما هو معلوم ومن ثم يعلم نفسه لا كما هو

في ذاته فقط بل من حيث هو قابل لان يشبه ويمثل بموجودات هو قدير على ابداعها وان كانت وجوه التشبيه فيها غاية في النقص ٠

وان كل الاشياء التي يبدئها باختياره انما تكون مصنوعة على شبه تصوراته الالهية ومثلها مثل عمل صناعي يعمله الصانع الماهر على وفق المثال الذي يتصور به عمله من قبل ان يعمل

فاذاً كل الاشياء المخلوقة تجيء مطابقة لتصور ازلي يمثل طبيعتها في عقل الله وبهذه المطابقة تقوم حقية الاشياء وهي حقية ذاتية لها غير منفكة عنها ولا متغيرة ولا متحوّلة ٠ وليس الحق الحاصل عن معرفة الانسان الا لمعةً او غيضاً من فيض الحق الذي نشره الله في مبروءاته

فاذا اشرفنا على النظام العام ننظر اليه من علٍ ساغ لنا القول بان الحق مقره الاول انما هو في عقل الله الذي يتصور مبدعاته منذ الازل

واما مقامه الثاني في المخلوقات من جهة انها خُلقت على وفق ما تقتضيه مطابقتها المثال الاول الازلي ٠ واما مقام الحق الثالث فهو في عقل الانسان لان الحق ينتقل اليه من المخلوقات عندما يتصورها على ما هي عليه ٠

فهذه نظرة تأليفية في الحق والانسب لها ان تكون خاتمة لعلم اليقين فليس من شأن السياق العلمي القويم ان نفتتح بها علمنا هذا التحليلي لان وجود الله الغير المتناهي الكمال حقيقة يجب اثباتها بمقدمات تحتاج ان يقدَّم اثباتها وتسبق بينة حجتها

البحث السادس

في الوضوح (1) واليقين

(٩) الوضوح في لغتهم Evidentia وهي لفظة مركبة من e و videri ومعناها ظهر عن خفاء ويراد بالوضوح هنا ظهور الحق الواضعي وتجلّيه فان مواضيع التصور اذا قابل العقل بعضها ببعض فينجلي له ما بينهــا من النسب انجلاء يسوغ له اصدار الحكم

«١» الوضوح صفة الموضوع المعروف واليقين صفة الفاعل العارف فلا يقول قائل انا متحقق هذا الامر او انا على يقين من هذا الشيء الا اذا كان معتقداً في ضميره اعتقاداً جازماً كاملاً انه يعرف حق هذا الشيء

(١) م : الوضوح مصدر من وضح الامر بانَ وانجلى وانكشف فهو واضح ووضّاح ولعل اصل المعنى فيه البياض والضوء لان الوضح هو بياض الصبح ٠ هذا في اللغة واما في اصطلاح اهل المعاني فالوضوح هو كون الحق من الصفاء والصراحة بحيث ينجلي او يمكن انجلاؤه وظهوره للعقل ٠ قال صفاء لان الوضوح اشبه بنور يمكّن العقل من روءية الحق وهذا من جانب الموضوع ٠ وقال ينجلي او يمكن ان ينجلي لان الوضوح لا يظهر ما لم يقم نسبة حالية او ممكنة بينه وبين العقل ٠ فالوضوح اذاً يعتبر فيه جانب الفاعل العارف ٠ فترى ان الوضوح يدل على النسبة بين الشيء المعروف وصاحب المعرفة وهذه النسبة يعتبر فيها ثلاثة امور الحق وصراحة الحق او صفاؤه ثم ظهوره للعارف ٠ فيكون الوضوح في اول الامر صفة الموضوع وهو معناه الاولي الذاتي ٠ ويقوم الوضوح من جانب الفاعل العارف ايضاً لان الوضوح لا يستميل اذعان العقل الا اذا ادركه العقل ولهذا تراهم يقولون حق واضح وادراك جلي واضح ٠

عن فرج

فيسوغ اذاً ان يعرف اليقين بانه اذعان العقل لحق ما اذعاناً جازماً حاصلاً بتأمل وفكرة عن معاينة نسبة الاتحاد والموافقة بين شيئين ·

(عن المختصر)

البحث السابع

في اللايقين والشك والظن

(١٠) «١» اللايقين نقيض اليقين وهو عبارة عن حالة او حالات يكون فيها العقل واقفاً غير متمسك بحقيقة على وجه التعيين · وهذه الحالة تشمل حالة الشك السلبي والايجابي وحالة الظن

«٢» والشك هو تردد العقل ووقوفه بين نقيضين من غير ميل الى احدهما اما لعدم وجود سبب يرجح احدهما (وهو الشك السلبي وعدم العلم والجهل) واما لتساوي الطرفين في الاسباب تساوياً في الواقع او في وهم الشاك وهذا يسمونه الشك الموجب لابتنائه على حجج مستوية لا تترجح الواحدة منها على الاخرى

«٣» اما الظن سواء كان اكثر او اقل احتمالاً فهو عبارة عن حالة يكون فيها العقل مائلاً الى طرف من النقيضين بالارجحية على الآخر ولكنه لا يذعن له بجزم القلب · والظن يزداد احتمالاً بتفاوت رجحان الحجج التي تستميل اليها اذعان العقل · فان رجحت الحجج الى حد ان يصح معها طرح النقيض فتم غالب الظن · والعقل ما دام لا يذعن لاحد النقيضين اذعاناً جازماً تاماً لا يزال في حال الظن غير بالغ درجة اليقين (١)

(١) م : قال القديس توما ما مفاده : لما كان الاذعان هو قبول العقل احد

فالظن هو احد طرفي الشك بصفة الرجحان

البحث الثامن

في الباطل

(١١) الباطل يقابل الحق تقابل تضادّ اذ ليس الباطل مجرّد سلب ولا مجرد نقص في الحق بل هو ضد الحق (١)

الطرفين النقيضين كان لا يتم الاذعان الا بتعيين العقل وتوجيهه الى احد النقيضين وهذا يكون على ثلاثة اوجه بحسب الاوجه الثلاثة التي تعتبر بها العقل اعني المشاهدة والعلم والايمان ·

اذا كان السبب المحرك الى احد النقيضين لا يكفي لترسيخ اذعان العقل لانه (اي ذلك السبب) لا يحوّل النتائج الى مبادىء معلومة بنفسها ولا يكفي لتعيين الارادة بحيث ترى ان الاذعان الراسخ لهذا النقيض خير فيقال ان الانسان انما يظن ما يسلم به والعقل لا يستقر جازماً راسخاً على طرف من الطرفين لانه يبقى دائماً متحركاً الى النقيض لانه سلّم بالطرف الذي قبله مع خوفه من صدق الطرف الآخر · ولهذا لا يقال ان الظان يذعن اذعاناً راسخاً · واما ان كان الانسان لا يجد حجة يترجح بها الواحد على الآخر اما لعدم وجود تلك الحجة وحاله حينئذٍ حال من لا يعلم (وهو الجهل) واما لان لديه حجة على الطرفين ولكنها متساوية وحاله حينئذٍ حال شاك · فالعقل في كلا الحالين لا يستقر اذعانه لان حكمه لم يتعين ولا تقرر بوجه من الوجوه بل هو الى المتخالفات على حدٍّ سوي (لا يرجح الواحد على الآخر) · اه ·

(١) م : ان الحق والباطل يتقابلان تقابل تضادّ لا كما قال بعضهم تقابل ايجاب وسلب · وبياناً لذلك يجب ان نعلم ان النفي او السلب لا يضع شيئاً ولا يعيّن موضوعاً معروضاً ولذلك يقال السلب على الموجود وعلى اللاموجود فنقول مثلاً : لا مبصر ولا جالس · واما تقابل العدم والملكة فلا يضع شيئاً ولكنه يعين موضوعاً

فاليقين اذاً يفترض ان معرفة الحق او الحكم وقع موضوعاً لإدراك عقلي وان شئت فقل اليقين ثمرة فعل الفكري او الوجدان والروية اعني ان صاحب اليقين لا يكون حاصلاً عَلَى اليقين بمعناه الحقيقي الا اذا علم معتقداً انه يعلم الحق ·(١)

كثيراً ما يجري ذكر اليقين البديهي " المرتجل ويريدون به حالة من حالات العقل يحكم فيها عند مجرَّد نظره الموضوع من قبل كل تامل وتفكر · والاولى ان يطلق عَلَى هذه الحالة اسم الاذعان المرتجل لا اسم

(١) م: اليقين من يقنَ الامر ثبت ووضح هذا في اللغة واما في الاصطلاح فازاحة الشك والعلم الحاصل عن استدلال ونظر ولهذا لا يسمى علم الله يقيناً · واما في اصطلاح العلماء فهو اعتقاد جازم بان الشيء كذا مع الاعتقاد بانه لا يمكن ان يكون الا كذا مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال · وقيل اليقين عَلَى ثلاثة اوجه يقين خبر ويقين دلالة ويقين مشاهدة · كذا في تعريفات الجرجاني · اه ·

قال فرج : اليقين بالاتساع يوصف به العارف وهو حينئذٍ عبارة عن اذعان العقل لحكم قضية ما اذعاناً مع اعتقاد ان تلك القضية صادقة وان لم تكن كذلك بالواقع · وان هذا هو المعنى المراد عند ايمة اللاهوت الادبي عندما يتكلمون عَلَى الضمير اليقيني الواقع في خلال مقدور الدفع او غير مقدوره · واما بمعناه الحصري فاليقين وصف العارف والمعروف ويحدونه بانه اذعان العقل لحقٍ اذعاناً جازماً مبنياً عَلَى دليلٍ ينفي كل خوف معقول من الضلال · فقوله « اذعان لحق معروف » بيان لموضوع اليقين المادي واخراج للضلال والشك · وقوله « اذعاناً مبنياً الخ » بيان لموضوع اليقين الصوري · ويشترط في الدليل الذي ينبني عليه الاذعان ان يكون بحيث ينتفي معه مكنة صدق النقيض او احتمال صدقه · واليقين اما الهي او طبيعي او ادبي والاول يوصف بانه مطلق والثاني بانه اضافي ومقيد او شرطي والثالث اشهر ما يكون احتمالاً راجحاً وغالباً (عن فرج)

اليقين · لان اليقين بمعناه الحقيقي لا يكون الا مع تامل وتفكر لاننا لا نكون متيقنين امراً الا اذا كنا معتقدين وواثقين بضميرنا اننا نعلم الحق · فاليقين اذا طمأنينة النفس لانها ادركت الحق ·

اذاً رأى العقل ان محمولاً ينسب شأنه ان ينسب لموضوع فأوجب نسبته اليه فقد حصل العقل عَلَى معرفة الحق المعروف بالحق الواقعي ومعرفته له صادقة وكذا حكمه صادق · والنفس تنقاد مذعنة للحق الذى ادركه العقل واوجبه بحكمه · فهذا الانقياد او الاذعان هو ما يسمونه اليقين البديهي الارتجالي او اليقين الطبيعي

واما اذا لم يكتفِ العقل بان يرى الحق الواقعي ويذعن له بل علم انه يعلم الحق المذكور وعلم كيف ولماذا اذعن لذلك الحق فحينئذٍ يقال انه حصل عَلَى اليقين الحقيقي او اليقين الرشيد العلمي " (مطوّل)

« ٢ » ان قيل اي شيء يولد فينا اليقين فسوف ترى ان الجواب عليه هو ان الذي يولد اليقين انما هو روءية الموهو والاتفاق بين طرفي الحكم بروءية العيان والمشاهدة

فان العقل اذا قام في موقف الحكم فينتصب امامه نسبة بين طرفين اذا تاملهما فظهر له حال تلك النسبة بينهما كأن تامل مثلاً في اثنين واثنين وفي اربعة فراى بينهما نسبة الموهو او الاتحاد فحينئذ ينادي العقل بنفسه موقناً وعالماً علم اليقين اعني يجاهر بيقينه · واما اذا تأمل الطرفين فلم يظهر له جلياً ما بينهما من النسبة فحاله حال تردد وحيرة لا يدري وجه الصواب ويقال انه في حال الشك

والباطل قائم بان تثبت نسبة هي منفية في الواقع او تنفي نسبة هي ثابتة في الواقع · قال ارسطو يقال ان الانسان حاصل عَلَى الحق اذا رأى ما هو منقسم منقسماً وما هو متحد متحداً ويكون في الباطل اذا اعتقد بخلاف ما هو في الواقع · اه ·

هذا فاذ فهمت حدود المطلب الذي نبحث عنه في هذا العلم صار سهلاً عليك فهم فحوى المطلب وضبط معناه والمطلب هو هذا :

هــل لنا من معارف نحن منها عَلَى يقين وهل يقيننا بها صوابي رشيد او لا ؟

✻ الفصل الثاني ✻

في وضع المطالب

البحث الاول

في صورة المسئلة بوجه العموم

(١٢) من الواقع الثابت الذي لا ينكره اصحاب اللاأدرية ان لدينا عدةّ قضايا وتصديقات نعتقد عن هدى او وهم انا عَلَى يقين منهـا

ومعروضاً له · لان العدم والملكة هما سلب في موضوع كما يقال · فلا يقال اعمى الا لمن كان مولوداً او مفطوراً من طبعه ليرى · واما الضدّ فانه يضع شيئاً ويعين موضوعاً فالاسود مثلاً يدل عَلَى ضرب من ضروب الالوان حاصل في شيء · والباطل يضع شيئاً لانه يقال عَلَى ما يرى او يقال انه كذا وليس كذا وبالعكس ·

فقد نفهم اذاً ان التقابل بين الحق والباطل هو تقابل تضاد لا تقابل ايجاب وسلب ولا تقابل عدم وملكة · اه · (عن علم الكلي لارسطو نقلاً عن المطول)

ونعيرها اذعاناً بديهياً مرتجلاً بل لا يسعنا الا ان نفعل لان اليقين البديهي متحقق الوجود فهو واقع من الواقعات الوجدانية النفسية

وهنا فنسأل عن هذا الاذعان البديهي او اليقين المرتجل هل من وجهٍ لتزكيته وتحقيقه ؟ هل هذا اليقين رشيد سديد ثابت او يمكن اثبات سداده ؟

نعم لو ان اليقين ليس شيئاً آخر الا حالة نفسانية فطرية في العقل اي لم يكن الا استعداداً انفعالياً لكنت اقف عند هذه الحالة راضياً بشعور الاذعان الجازم غير متطلب من ورائه شيئاً آخر ·

ولكن اليقين هو في الحقيقة عند تصوري اكثر من حالة نفسانية واستعداد شعوري اذ لا اقل من ان اظن ان اذعاناتي اليقينية المرتجلة مستندها الحق · فهل يمكن تحقيق ظني هذا · اذا عرضت هذه القضايا التي انا واثق بها عَلَى روية الفكر والتأمل مستعملاً الارادة في ذلك فهل لي بان أبيّن صدقها وصحتها واستحصل من محكمة البصيرة والتأمل حكماً يقرّر اذعاني البديهي ويحوّله الى يقين رويّ حقيقي فيكون حينئذٍ يقيني عن روية و بصيرة وهدى ·

فان كان الجواب عَلَى هذا السؤال بالايجاب فقد تقرّرت معارفنا وتحققت والا (اي ان كان الجواب سالباً) كانت الطبيعة الانسانية سيئة الصنع فاسدة الخلق و كان بين افعالها الحاصلة عن بداهة والحاصلة عن روية وفكرة تناقض بيّن · وحينئذٍ فما احق الانسان ان يستسلم مسترسل القياد كالاعمى الى بوادر بداهته وطوارقها من دون ان يتبيّن سدادها

ويفحص عن صادقها وكاذبها وحينئذٍ كانت الكرّة لاصحاب اللاادرية ينادون بنصر لهم مبين ·

هذا ومن قبل ان ندخل في معترك الجدال يجدر بنا ان نبيّن لك فساد الوجه الذي تصوّر به المسئلة فنقول ·

البحث الثاني

في ان فلسفة دي كرت مخطئة في وجه تصوير المسئلة (١)

(١٣) قد ألف تباع دي كرت من بعده ان يصوّروا مسئلة اليقين عَلَى هذا النحو وهو :

هل للعقل الانساني ان يعرف الاشياء كما هي عليه او بعبارة اخرى هل لنا ان نعلم علم الاعتقاد ان تصوراتنا تكون مطابقة لاشياء الطبيعة

(١) عند دي كرت ان معرفة الحق او المعرفة هي استحضار الذهن اشياء الطبيعة عَلَى ما هي عليه في الخارج بلا زيادة ولا نقصان · وان الفلاسفة الذين يأتمون به وينحون نحوه يزعمون ان العقل اشبه بمرآة قابلة صقيلة تنعكس فيها الحقيقة فقالوا هذا هو الفاعل المفكر ويجعلون تجاه الفاعل الموضوع وهو عندهم عبارة عن هوية الشيء وحقيقته بذاتها بمعزل عن المعرفة التي من شأننا ان نعرف بها ذلك الموضوع · فتكون المسئلة عندهم قائمة بهذا وهو ان تحقق ان الفاعل في فعل المعرفة هل هو مطابق للموضوع اعني هل التصور مطابق للحقيقة الواقعة او للواقع الخارج ·
(عن المطول)

فتكون المعرفة عندهم مجرد حضور صورة الشيء في الذهن من دون فعل عارف في الذهن فالقوة العاقلة عندهم لا تختلف في المعرفة عن القوى الحساسة المدركة بالحس (مم)

وكيف يمكن العقل ان يتحقق هذه المطابقة اي ما هو السبيل الى تحققها

اما نحن فلا نسلم بصحة هذا التصوير وصدق هذا التعبير عن مسئلة اليقين «١» لانه ناقص غير واف بالمراد يبتر مسئلة اليقين ويسقط منها عبطاً بلا سبب أهم واخص جزء منها وهو ما يتعلق بيقين معارفنا المعقولة الذهنية او النظرية · واما الجزء الثاني من المسئلة وهو يقين معارفنا للاشياء الحقيقية الخارجة فيبقيه عَلَى غير سلامته لانه يشوه طبيعته

اما كون صورة المسئلة عَلَى ما يصورها دي كرت وأتباعه تسقط عبطاً اهمّ واخص جزء من المسئلة وهو يقين معارفنا المتعلقة فاليك برهانه ·

ليس من ينكر ان اهم واخص معارفنا تنصبّ لا عَلَى الحقائق الواقعية الخارجة بل عَلَى النسب بين المواضيع من غير ما نظر الى وجودها الخارج الحادث · ومن هذه المعارف مثلاً ان اثنين واثنين اربعة وان الخط المستقيم أقصر الخطوط · الى غير هذه من القضايا التي تتألف منها العلوم المجردة الكلية كما هو علم الحساب والمساحة وعلم الكلي · وليس شيء من كل هذه المعارف يقتضي ان يكون موضوعه حقيقة موجودة في الخارج وانما موضوعها النسب · والحال ان صدق النسب قائم بالاستقلال عن كل ايجاب متعلق بالوجود الخارج فالخط المستقيم اقصر من كل خط سواء وجد هذا الخط في الخارج ام لم يوجد · بل يسوغ لقائل هذه القضية ان يشك في تحقق الخط المستقيم في الخارج ولا يضر شكه بصدق اعتقاده ولا بثبوت القضية · فاذاً صورة الكرتيين تسقط مسئلة اليقين الحاصل في

الحقائق العقلية المجردة

«٢» لان صورة دي كرت للمسئلة تعيب المسئلة وتفسد طبيعتها من جهة تعلقها بمعارفنا للاشياء الحقيقية وذلك لانها فيها خلف من القول وكلام عارٍ من المعنى بل هي متناقضة من وجهين:

اما الوجه الاول فلان من يريد ان يعرف الاشياء كما هي عليه في ذاتها فانما هو يدّعي ان يقيم مطابقة مساوية ومطلقة بين المعرفة التي هي في الذهن وشيء من اشياء الطبيعة عَلَى ما هو عليه في نفسه في الخارج بمعزل عن كل معرفة

والحال ان الشيء الطبيعي من جهة ما هو في الطبيعة ومن جهة ما ليس هو الا في الطبيعة وبمعزلٍ عن ادراك العقل له هو بالقياس الينا كانه لا يوجد هو في حكم المعدوم · لانه من حيث هو كما قلنا ليس حاضراً للذهن والحال ان المقابلة بين تصوّرك للموضوع و بين الموضوع من جهة ما هو في نفسه هو ضرب من المحال لاقتضاء المقابلة ضرورة حضور طرفيها للمقابل · فاذا لا بدَّ لمعرفة المطابقة بين التصوّر والموضوع من حضور الطرفين في العقل اعني حضور موضوعين متعقلين

واما الوجه الثاني فلان المعرفة فعل مستقرٌ في نفس العارف و بما انه مستقر في نفس العارف فانه يشارك العارف الذي يصدره و يتم هو فيه في طبيعته · فالقول اذاً ان العقل يخرج عن ذاته ليتناول الاشياء الطبيعية كما هي في ذاتها و يعرفها من دون ان يضيف اليها شيئاً من عنده ومن دون ان تمتزج هي بنفسه عَلَى وجه ما هو قول متناقض لانه في حد قولك عرف

شيئاً من دون ان يكون عارفاً له [1]

قال القديس توما: المعرفة هي في العارف عَلَى نحو العارف وشاكلته · اه ومصدر الشطط في قول الكرتيين أنهم نسوا ان الحق ليس صفة التصور البسيط وانما هو صفة الحكم أو التصديق وعليه فليست معرفة الحق هي روءية الاتحاد بين التصور والشيء الخارج الحاضرة صورته في الذهن وانما معرفة الحق كما قدمنا هي قائمة بادراك نسبة الاتحاد بين موضوع التصديق ومحموله · بين موضوع مدرك في الحال و بين معلومة مجردة سابق حضورها في الذهن · هذا فلنأتينّ الان الى المطالب المتعلقة بهذا العلم علم اليقين أو الدليل

---

(١) قال القديس اغسطين: المعرفة تتولد عن كلا امرين فاعل عارف وشيء معروف · اه · وقال القديس توما: الروءية تتم بالشيء المرئي ولكن لا بالشيء وحده من دون الناظر لان الروءية تتم بالناظر والمنظور · اه

فالمعرفة حاصلة عن مبدأين الشيء المطلوبة معرفته والفاعل العارف · وان الفاعل العارف يشرك الشيء المعروف في طبيعة نفسه الشخصية · قال القديس توما: العاقل والمعقول هما مبدأ واحد لهـذا الفعل الذي نسميه التعقل ·· فيحصل عن الشيئين شيء واحد من جهة ان المتعقل (بالفتح) يمتزج بالمتعقل (بالكسر) لما بماهيته واما بشبهه · اه · ثم قال القديس المذكور مخطئاً راي افلاطون ما تعريبه: يلوح لي ان افلاطون شطَّ في هذا عن الحق اذ ظن ان صورة الشيء المعروف يجب ان تكون في العارف عَلَى نحو ما هي في المعروف · اه · اعني ان تكون صورة الشيء المعروف موجودة في العارف عَلَى الطبيعة نفسها التي هي عليها في الواقع الخارج · اه

(عن المطوّل)

البحث الرابع

في المطالب المصداقية [1] او مطالب اليقين

(١٤) ان المطلب الشامل الكلي الذي يبحث عنه علم اليقين او الدليل انما موضوعه الفحص عن اذعاناتنا وتصديقاتنا البديهية والتنقيب عنها بدقة اي عرضها عَلَى ناقد البصيرة والتروّي ويتفرّع هذا المطلب الى مطلبين اساسيين لان نقد التصديق وفحصه اما ان ينصب عَلَى صورة التصديق او عَلَى مادته

١ اما المسئلة الاولى التي تعرض لنا هاهنا فهي ان نعلم اية طبيعة هي طبيعة التاليف او التركيب الذهني الذي نوجب به اتحاد او توافق طرفي

(١) م : مصداقية نسبة الى مصداق وهو آلة الصدق وايضاً مصداق الشيء ما يصدّقه اي يجعله صادقاً . واستعملناه هنا للدلالة عَلَى ما به يعرف صدق المعرفة او يكون بمثابة محك يتميز به الحق من البطل والصدق من الكذب . وقد عبّر عنه المؤلف بلفظ Critériologique وهو صفة لما يتعلق بعلم Critériologie (اي علم الدليل او المصداق) وقد تقدّم بك شرح هذه اللفظة . ولربما وجد علينا القارىء نافراً من هذا اللفظ لوحشي الثقيل . ولكننا لم نرَ في كلام العرب غيره يدل عَلَى المعنى المراد وليس قصدنا طلاوة الالفاظ بل ايراد المعاني الخادمة لها الالفاظ . فان كان لدى المطالع او اصحاب اللغة لفظ عربي جرى استعماله يدل عَلَى المعنى فليتحفنا بهِ ونسلفه الشكر . وما اقوله في هذا اللفظ فليخصه القارىء بكثير غيره قد يضطرنا الحال الى استعماله في هذا العلم وما يليه . ولعل اكبر عذر لنا في الشرود عن اوضاع اللغة قلة بضاعتنا منها وضعف ضلاعتنا بها . والعذر من شيم الكرام . اه .

التصديق . اعني هل هذا التاليف الذهني هو حاصل عن مجرد استعداد نفساني في الفاعل المفكر المؤلف تنفرّد طبيعته باصداره بوجه الاستقلال كما هو مذهب كنت ام هذه الاذعانات او التاليفات لها علة مستقلة عن فعل العقل وسابقة له اي حاصلة عن ظهور النسبة الموضوعية التي يكون الحكم عبارة عنها . اعني هل لدينا من تصديقات لها موجب لوجودها خارج ام هي مجرد افعال نفسانية حرة وصرفة . فهذا هو المطلب الاول الذي ينبغي حله . وانك ترى ان هذا المطلب الاول الاساسي يقطع النظر عن طبيعة طرفي النسبة هل هي حقيقية اي متحققة او ممكن تحققها في الخارج ام هي بالعكس وهمية خيالية . ولا يلاحظ الا النسبة من جهة ما هي في ذاتها . وانا نسمي هذا المطلب مطلب موضوعية النظام الذهني وسوف نبين لك وجه هذه التسمية في الفصل الثالث . والمراد بموضوعية النظام الذهني موضوعية التصديقات الحاصلة في الذهن اي هل تلك التصديقات لها موضوع

«٢» اذا تقررت مسئلة كون التصديقات الذهنية لها مواضيعها فيعقبها مسئلة اخرى متوقفة عليها . وهي : ما حكم طرفي التأليف التصديقي وما هي قوة دلالتهما اعني هل اطراف التصديقات هي صنع العقل بحتاً واختلاق محض منه ليس لها في الحقيقة الواقعة مدلول تدل عليه . ام هل هي تصورات صادقة متصوراتها مواضيع حقيقية . وهذا هو المطلب الثاني المقصود حله ونسميه مطلب الحقيقية الموضوعية لتصوراتنا او بالاحرى حقيقية مواضيع تصوراتنا . وهذا المطلب يرد بحثه في الفصل الرابع .

ولكن قبل ان نلج باب هذين المطلبين يتبادر الينا مسئلة ينبغي تقديم حلها · ان علم اليقين الذي نحن بصدده يدور بحثه على تحليل معرفة الحق وتحقيق هذه المعرفة ومن ثم معرفة كل حق · وعليه فيخطر لنا في هذا المقام ان نسأل: ألا ان لنا عند دخولنا في هذا البحث ان نفترض سبق وجود شيء وما هو الشيء الذي يسوغ لنا ان نفترض سبق وجوده والتسليم به · وهذه المسئلة يجري الكلام عليها في الفصل الثاني وعنوانها: في الحالة الاولى التي يكون فيها العقل عند هجومه عَلَى استطلاع المطلب الاساسي المتعلق بعلم اليقين

فاصحاب اللا أدرية [1] يزعمون انه اقل ما ينبغي عَلَى الانسان قبل كل امر ان ينزّل استعداد العقل واهليته لمعرفة الحق منزلة قول مرتاب فيه ان لم يكن واجب الانكار

(١) م : اللاادرية لفظ مركب من فعل ادري اعرف ومن اداة النفي لا ثم جعلوا اللفظ المركب من فعل وحرف اسمًا منسوبًا والتاء فيه للاسمية وادخلوا عليه ال التعريف فصار يدل عَلَى ما يعبر به عند الافرنج بلفظ Sceptiques وهي كلمة منقولة عن اليونانية Skeptomai ومعناه الفحص · وسمي به اصحاب المذهب القائل بوجوب توقف العقل عن الحكم سلبًا او ايجابًا خاصة في مواد علم الكلي وفي الحقائق النظرية العقلية · فلا ينكرون صحة الوقائع وصدقها وانما ينكرون عَلَى العقل حق الحكم في الواقع · مثلاً لا ينكرون ان العسل تطيب حلاوته للذوق فيقولون لا يسعنا الاّ التسليم بذلك لاننا بالواقع نشعر بطعم الحلاوة ولكننا لا نسلم بان العقل يحق له ان يحكم بانه يوجد شيء حلو · فموضع الخلاف اذاً ليس حصول الواقع بل الصفة (الحلاوة) التي يؤتيها العقل لهذا الحاصل الواقع · وهذا دقيق فاعرفه (عن المطول)

وبخلافهم اصحاب الأدرية [1] فان بعضهم يقولون بأنه ينبغي في اول كل أمر ان ننزل اهلية العقل وقابليته لمعرفة الحق منزلة حقيقة يقينية يجب التسليم بها ·

فان كانت الحال كما شرحنا فما هو الموقف الرشيد الذي ينبغي العقل ان يتخذه ليكون في عصمة الامان من مظانّ التسبيق في الحكم · والجواب عليه فيما يلي

الباب الثاني

في حل المطلب الاساسيّ وفي حالة العقل الاولى

مقدمة

في بيان المسئلة الافتتاحية التي يلزم حلها قبل الدخول في باب المطالب

(١٥) لا يتيسر لنا حل المسئلة الافتتاحية التي طرحناها ها هنا الاّ بعد ان نعرض عَلَى محك النقد مذهب القائلين بوجوب الشك العام المطلق · وعند هولاء ان العقل يجب ان يعتبر ابتداءً كانه مظنة الشبه

(١) م : الادرية اسم منقول عن فعل ادري بزيادة ياء النسبة وتاء الاسمية ويقابل اللاادرية ويعبرون عنه بلغة الفرنجة Dogmatiste من Dogma ومعناه عقيدة · واما المعنى المراد بلفظ Dögmatiste فسوف تراه ولعل تعريبه باهل الاعتقادية اقرب الى اللفظ الافرنجي ولكنني اعتمدت اللفظ الاول لمقابلته لقول العرب اللاادرية والمعنى المقصود حاصل بلفظ الادرية فيكون التعارض بين المذهبين باللفظ والمعنى وهو اجمل

والريب وذلك بناء علَى مبدأ من المتقدم وانه قد يكون في ضلال غير مقدور الدفع وهذا ما نجري عليه الكلام في الفصل الاول

وفي الفصل الثاني نبحث عن مذهب الادريين المفرطين وهم الذين توجسوا قلقاً واضطراباً من مغبات مذهب اللا ادرية فوهموا ان لا مناص لهم منها الاّ بان يوجبوا للعقل استعداداً او اهلية لمعرفة الحق ايجاباً عن مبدإٍ مبين

واما في الفصل الثالث فاننا نبين مذهب الادرية الصوابي الرشيد ونسميه المذهب المعتدل وهو يقول بان الاستعداد الاوليّ الصحيح الذي يليق بالعقل ان يأْخذه بالقياس الى قوة قواه المدركة وعبرتها التوقف اي ان يكون بينَ بين · فبيّن من نفسه ان العقل يتعين عليه ان يقوم في موقف حيرةٍ وترددٍ فلا ينفي بتاتاً وعفواً اهلية القوة المدركة لمعرفة الحق ولا يوجبها مجازفةً واعتباطاً عن غير بينة الاّ بعد ان يتبين بطريق التحليل فعل المعرفة وحينئذٍ فاذا حكم فيكون حكمه عن هدى ودراية بالامر

✵ الفصل الاول ✵

في الشك العام المطلق

البحث الاول

في الشك الحقيقي والتشاكّ اي الشك التكلفي

(١٦) ان الآخذين بمذهب الشك العام ينقسمون الى فئتين فالفئة الاولى هم تباع الشك الحقيقي او اللاادرية الحقيقية وهولاء يشكون

حقيقةً بحقية معارفنا من دون ان يعالجوا ازاحة شكهم وقد كثر زعماء هولاء ونوابهم في كل عصر من العصور الخالية وتنتفخ بهم بطون التواريخ

واما الفئة الثانية فانها مع ثقتها بان الحصول علَى اليقين أمر ميسور ولكنها ترى قياماً بواجب المبدأ ان تجاهر بالشك المبدأي العام وفعلها من قبيل التشاكّ اي تكلف الشك · فأول ما يأخذون به في مجال العلم ان يتشككوا في كل شيء ليحاولوا بعد ذلك تحقيق معارفهم وتمحيصها واول من انتصر لهذا الشك الاسلوبي (Méthodique)[1] هو دي كرت

(١) م : الفرق بين الشك الحقيقي والشك الاسلوبي او الموطّئ من وجه ان صاحب الشك الحقيقي يعتقد ان ما يشك فيه هو مشكوك فيه اي من الامور المرتاب فيها وصاحب الشك الموطئ الاسلوبي لا يعتقد ان ما يشك فيه هو مشكوك وانما ينزله منزلة المشكوك فيه فالشك الحقيقي غير مراد قصداً اعني انه لا يتعلق بالارادة واما الشك الاسلوبي فهو كذا لانه مراد من صاحبه ·هذا فرق من جانب الارادة · ويوجد فرق آخر من جانب العقل وهو ان العقل في حادث الشك الحقيقي هو في حال شك بسيط · لو شككت مثلاً في هذه القضية وهي : ان السيارات ماهولة بخلائق ناطقة · لان هذه القضية لم تثبت بعد لخالة نفسي حينئذٍ هي حالة تردُّد تام أعني انها لا ترجّح هذه القضية علَى نقيضتها ولا نقيضتها عليها وعليه فالعقل في حال التوقف الكامل · واما الشك الاسلوبي فحال النفس فيه حال شك مركب مثلاً لو شئت اثبات ان مثلث الزوايا اذا انزلنا ان فيه زاويتين متساويتين فالضلعان المقابلان لهاتين الزاويتين هما متساويان · فاني انزل نفسي منزلة المرتاب في صدق هذه القضية لا لاني غير مقتنع بها بل لاني اريد ان استطلع دخيلة امرها واقف علَى مبنيها الباطن · فشكي فيها يكون تشاكاً او شكاً وهمياً جعلياً او شكاً اسلوبياً موطئاً

المطلب الاول

في اللاادرية الحقيقية وفي ادلتها

(١٧) ان اصحاب اللا ادرية الحقيقية يزعمون انه ينبغي ان نعتبر من المشكوكات لا كل فعل من افعال العقل فقط بل ايضاً قابلية العقل واستعداده لمعرفة الحق وان هذا الشك الواقعي لا يمكن ازاحته. واخصّ ادلتهم على زعمهم اثنان:

«١» فدليلهم الاول مستمد من الواقع فيقولون: هذا الوجدان شاهد باننا كثيراً ما نضلّ واغلب ما نحن فيه حالة التهافت على الباطل فنحن دوماً خدعة الحواس والعقل. فمن الحكمة اذاً ان نقدر في كل حادث خصوصي اننا نضل ونتيه. ومن ثم وجب ان نكون في شك بجميع معارفنا

او شرطياً. وكل هذه النعوت بمعنى واحد هنا. ومعناها ان في دخائل نفسي اذعاناً لهذه الحقيقة اما لبرهان عليها سابق زهق عن بالي واما لاعتباري علم وصدق قائلها ولكني مع هذا الاذعان الجازم الباطن اتشاكّ في صدق هذه القضية او اشك فيها لانني ليس لديّ في الحال تصور سببها الباطن الذي كان موجباً لاذعاني الحاصل لي الان بالملكة تضمناً. فترى ان حالة النفس حينئذٍ مركبة من يقين وشك يقين بالملكة وشك واقعي صريح. (عن المطول)

وقد وصفناه بالشك الاسلوبي او الموطي، لانه يتخذ اسلوباً او توطئة للحصول على اليقين. اه

«٢» دليلهم المعروف بدليل التسلسل هو مجنهم ومعتصمهم فيقولون: يتجادل الفلاسفة في الحق هل له دليل صدق أو لا. ونحن اهل اللاادرية بين بين نتماسك متوقفين لا نبدي اذعاناً جازماً ودليلنا ان هذا الجدال القائم في وجود معيار للحق اما ان يمكن القطع به او لا فان كان الثاني فمن الفطنة والحكمة توقيف الاذعان وان كان الاول فما هو مقطع الجدال اي ما هو ذلك المعيار واياً كان هذا المعيار فلا بدّ من دليل على صدقه وتعديله. ولما لم يكن من معيار للحق يتفق اصحاب اللاادرية واصحاب الادرية على عدالته وصحته كان ان كل مصداق يأتي به اصحاب الأدرية يخاصمهم اصحاب اللاادرية في صحته فاذاً ليس من معيار للحق الا ويكون قابلاً للطرح وكل حيلة يتمحلها الادريون توصلاً الى الادلاء بحجة للحق لا يحولون منها بطائل لانها ضرب من المصادرة على المطلوب

وكذا قل في البرهان لان كل برهان يحتاج تقريره الى برهان سابق مبين وهنا الى اخر وهلمّ جرّاء الى ما لا نهاية له. وكذا نسقط في قياس الدَّور او نتمادى في محالات التسلسل. فينتج من ذلك ان ليس من حق يقينيّ وان الشك العام سنّة العقل الانسانيّ

المطلب الثاني
في الشك الاسلوبي[1] لدي كرت

(١٨) صرّح دي كرت في خطابه الذي عنوانه : في الاسلوب

(١) م : اسلوبي نسبة الى اسلوب وهو الطريق المنهوج و يعبرون عنه بلفظ Méthodique وهو نعت من Methode ومعناه طريقة ينهجها العقل للتوصل الى معرفة او الى اثبات حقٍّ ما • ومن اخص الاسباب التي اوجبت وصف هذا الضرب من ضروب الشك انه ورد بيانه في خطاب دي كرت الذي عنوانه Discours sur la Méthode ثم لانهم يتخطون هذا الشك سبيلاً للتوصل الى معرفة الحق هذا بحسب نية دي كرت • و يفترق الشك الاسلوبي عن شك اللاادرية من جهة ما يقصد بذلك عَلَى الظاهر التوصل الى الحق والثاني لا يقصد منه ذلك • وهنا يجدر بنا ان ننقل كلاماً جليلاً مختصراً قاله العلامة الافرنسي فرج تمهيداً لفهم ما يلي قال ما مفاده

«١» الشك الاسلوبي (ونسميه موطئاً لانه يوطىء السبيل الى الحصول عَلَى اليقين) هو توقيف الحكم برشد وفطنة الى ان يظهر الحق لعقلنا بجلي وضوحه • قلنا توقيف واردنا به التردد في الحكم تردداً حقيقياً او تردداً وهمياً متكلفاً او متظاهراً فيه لان المتردد ارتياداً للتحقيق انما يبقى في صميم ضميره اذعان جازم لاحد طرفي الحكم ومع ذلك فيتكلف الشك ليتيقن الادلة التي تؤيد اعتقاده السابق فتأمن نفسه مطمئنة اليه • و بهذا يختلف الشك الحقيقي عن الشك الموطىء اعني مذهب اللاادرية عن مذهب الادرية كما رأيت في حاشية سابقة

«٢» الشك الموطىء هو بدء الاسلوب او الطريقة العلمية الصحيحة الرشيدة • فان من الحقائق حقائق اولية غير قابلة الاثبات ومنها حقائق يقينية ولكنها قابلة الاثبات ومنها حقائق مشكوك فيها عندنا ولكن شأنها ان تعرف وتحقق

١ اما الاولية غير قابلة الاثبات فهذه لا يسوغ التظاهر بالشك فيها لان التظاهر بما هو محال ممنوع عقلاً • ولهذا قيل ان حالة الانسان الاولى الفطرية هي

(اي النهج والطريقة) انه يشاء ان يجدد بناء صرح المعارف البشريـــة

حالة يقين لا حالة شك وهذه المبادىء الاولية هي ركن الفلسفة ومن شمس وضوحها ينبثق نور اليقين

ب اما الحقائق اليقينية القابلة الاثبات فيجوز تكلف الشك فيها لا الشك حقيقة لمن كان موقناً ابلها من قبل لان اخفاء نور الحق كذب وجور عَلَى الحق المبين فلا يسوغ لمسيحي ان يشك شكاً حقيقياً واقعياً بحقائق الايمان ويسوغ له ان يتكلف الشك و يوهمه بمعنى ان يتوصل بهذا التظاهر الى استجلاء البراهين التي تؤيد اعتقاده ولك مثل عليه الطريقة التي يتخذها القديس توما في خلاصته اللاهوتية وغيرها من مؤلفاته الرائقة

ج يبدأ الشك الموطىء او توقيف الحكم حيثما العقل ينقل من المعروف الى المجهول او من الاكثر معروفية الى الاقل منه معرفة

«٣» الشك الموطىء يتجافى الافراط والتفريط اعني ينبغي ان لا يضيق ولا يوسع فوق الواجب ولهذا كان له شرائط مقررة نذكر لك اخصها

اولاً لا ينبغي التضييق فيه بزيادة عما ينبغي • لان العلوم الفلسفية مواطن الشك فيها كثيرة اولها الطبيعة البشرية التي بسبب ضعفها وقصرها كثيراً ما تتراوح بين الشك والظن والرأي والضلال فالشك في حينه لها فطنة وحكمة •

ثانيها حرية البحث المعتقد في الاشياء المشكوك فيها لان الفيلسوف وان لم يطرح شهادة الرواية في التاريخ او غيرها من بينات اليقين فيباح له ان يتروى في الامور و ينقب فيها برائد بصيرته

ثالثها تقدم العلوم وهذا من شأنه ان يأتي بشك كل عديدة تحوم حولها جحافل الشك • والفيلسوف يعالج حل عقدها بمغالق البحث والتنقيب • ولهذا قيل عَلَى قدر ما يتعمق الانسان في العلم يتعلم ان يشك

ثانياً لا ينبغي التوسع في الشك او الافراط فيه فوق ما ينبغي وذلك لوجهين الوجه الاول من جانب المبدأ والوجه الثاني من جانب الغاية

١ اما من جانب المبدأ فلأن كثيراً من المبادىء لا يمكن ادخال الشك عليها

عَلى دعائم ارسخ واثبت واول ما اخذ به توسلاً لذلك ان نشر بساط الشك عَلى كل ما كان قد سلّم به الى ذلك الحين بل وسع نطاق الشك ما استطاع

« ١ » انه ادخل الشك في افعال المشاعر والضمير والعقل · قال ان المشاعر تخدعنا غالباً كثيراً فيجب ان نحرز منها ولا نأمن لها · قد يتفق لي ان انام واحلم في نومي وليس الضمير او الوجدان يكفيني مؤونة التمييز بين غفلة الحلم وانتباه اليقظة · وايضاً لي ان يخالجني ريب في القضايا المسلمات الاولية مثل هذه اثنان واثنان اربعة

« ٢ » يطرح سجاف الشك عَلى حقيقة استعداد العقل وقواه لحصول عَلى الحق فيقول ما أدراني لعل طبيعتي ساء صنعها او لعل جنّ سوء يخطر له ان يتلاعب بي ويخدعني بغرور أضاليله · فكل شيء اذاً مشكوك فيه يطيف به الريب من كل جهة

هذا بيد ان دي كرت يعلل نفسه بالتملص من ربقة هذا الشك

كما هي المبادىء الاولى والنتائج الحاصلة عنها حصولاً قريباً وبالمباشرة ثم نتائج القياسات الصحيحة الصادقة التي يتبادر الى استحصالها بسهولة ويقين · ثم حقائق الايمان المعتقد بها

٢ اما من جانب الغاية فذلك لان القضية المشكوك فيها اذا وضح صدقها بالبرهان وانجلى حقها العيان فهي احق باليقين منها بالشك الذي زاح · فمن وضح له صدقها فلم يذعن بل بقي شاكاً فقد بخسها حقها ووُسم بوصمة سوء النية وخبث الضمير · قال القديس توما: كما ان الغاية التي تنتهي اليها الطريق هي ما يقصده المسافر كذلك ازاحة الشك هي الغرض الذي يقصده ملتمس الحق · اه ·

العام الكلي بقوله انا الذي يشك انا شيء · بلا محالة « اشك فاذاً انا موجود » فلديّ اذاً دعامة متينة محققة راسخة بلا تزعزع اشيد عليها صرح كل معرفة · فترى دي كرت ينشب في الشك الحقيقي العام مقتوصاً بحبائله شأن اصحاب اللاأدرية الحقيقية ثم نراه فيما بعد يفلت منسحباً من تلك الرباق · الا انه يلوح لنا ان الفرق بينه وبين اصحاب اللاأدرية الحقيقية فرق عارض ودون الطفيف لأنه متشبث بعرى مذهبهم في حين ما · فلا نراه يتكلف الشك بل يشك حقيقةً ويعلل شكه بحجج هي من الكلية والشمول بحيث لا يخرج عن متناولها معرفة من المعارف

البحث الثاني

في نقد مذهب اللاأدرية

المطلب الاول

في ردّ مذهب اللاأدرية الحقيقية

(١٩) قد ألف قوم دفع مذهب اللاأدرية الحقيقية بقولهم: ان مذهبكم يناقض العرف العامّ وان الانسانية بجملتها هي من طبعها متشبثة بمذهب الادرية اي القائل بوجود اليقين · واما نحن فنرى ان هذا الدفع قاصر غير واف لان الخصم يجيب لا ننكر ان في الناس اذعانات جازمة بديهية ذلك واقع وجودي حقيقي وانما محور المسئلة ان نعلم هل للانسان ان يحقق ويعدل صحة هذه الاذعانات وقوة صدقها ·

«٢» حاولوا دفع مذهب اللاأدرية بقولهم: يا اصحاب هذا المذهب الا وانكم في حال تناقض فانكم توجبون ان كل شيء مشكوك فيه ايجاب من هو موقن بايجابه وجازم به بتاتاً . وعندنا ان هذا الرد ليس باقوى من الاول اذ يقول الخصم انه لا يوجب شيئاً ولا يوقن شيئاً وانما هو في ريب من كل شيء وفي ريب من ريبه نفسه .

«٣» اما الجواب السديد والبرهان القاطع الذي نراه هاهنا فهو ان يقال لاصحاب اللاأدرية . اليس من قبيل التحكم ان تنزلوا منزلة مبدأ مبين اولي ان العقل غير صالح ولا مستعد للحصول عَلَى الحق . فهذا لعمري قول مقتضب عن غير وجه وضرب من المجازفة . وعندنا ان هذا الجواب يضع الهناء موضع النقب ويطبق مفصل المسألة بالحجة القاطعة لان مفصل المسألة التي يتنازع فيها اصحاب المذهبين انما هو هذا الاستعداد لمعرفة الحق هل هو ثابت للعقل او لا . وعليه فتبين لك ان ادلة اللاأدرية لا تستقيم ولا تثبت صابرة عَلَى محك التمحيص فنقول :

(٢٠) «١» يقولون انا نخدع مراراً فاذاً نخدع دائماً (عدد ١٦)

فنجيب من افرط في الاثبات لا يثبت شيئاً . لا ننكر انا نخدع مراراً ولكن ينتج من ذلك انه ينبغي لنا ان نلزم جانب الاحتراز ويقظة الفطنة في ايجاباتنا فلا نبتدرها عَلَى غير روية لو لم يكن لدينا دليل هادٍ ومعيار نميز به الحق من الباطل ونعرف به ما يخدعنا من القوى الدراكة فينا وما لا يخدعنا لكننا نسلم بنتيجتهم . واما وان لنا دليلاً ينبئنا بمواضع الحق فنتمسك به ومظانّ الضلال والباطل فنجانبه فلا محل لشكهم ولا

مساغ لان يخالجنا الريب في كل شيء . وعليه فلو ان ضلال العقل لا يقبل الفحص وليس لنا آلة لتحقيقه وتعديله لكان من الصواب ان نوقع التهمة عَلَى العقل ونزنه بالريبة ولكن في العقل مجلساً اعلى هو مجلس الفكرة والروية يرفع اليه ما فرط منه من الضلال فيعيد فيه نظر التأمل والبصيرة ويحكم به حكماً فيصلاً . ثم الا ترى ان الخصوم نفسهم لا ينزّلون ضلال العقل منزلة ما لا يقبل التصحيح والتصديق وما لا مناص منه اذ تراهم يتفاخرون بانهم وقفوا عَلَى اضاليله ويجاهرون صريحاً بانهم عَلَى ثقة من عقلهم لانهم يستجيرونه ويستفتونه عَلَى انه ادرى واكثر خبرة مستعيذين به على عقل خصومهم عَلَى انه اقل خبرة ودراية (عن المطوّل)

«٢» اما برهانهم الثاني الذي هو برهان التسلسل وقياس الدور فانه يقدّر فيه من غير وجه ولا سبب اننا اذا شئنا تأييد قضية فلا مندوحة لنا قط عن دليل آخر اجنبي عنها نحققها به . وسوف ترى ان الحال عَلَى خلاف ما يظنون فان العقل في كثير من تصديقاته لا يحتاج لتحقيق النسبة فيها الى دليل خارج عنها وانما معرفته اليقينية لها هي تزكي نفسها وتكون تلك التصديقات برهانها فيها وحينئذٍ فيسقط اعتراض التسلسل وقياس الدور

فيتحصل من ذلك ان اللاأدريين لا حق لهم ان ينزّلوا منزلة مبدأ ان استعداد العقل لمعرفة الحق قول يطيف به الشك وانه قول مرتاب فيه

المطلب الثاني

في نقد مذهب الشك الاسلوبي لدي كرت

(٢١) ان الانتقال من الشك الذي يقول به دي كرت الى اليقين لا ينطبق عَلى قياس المنطق بل هو خلف من الكلام والعمل

ان شك دي كرت هو في بادئ بدئه شكٌّ نظري صرف ولكن الاسباب التي يدلي بها لبيانه وتحقيقه هي من الشمول بحيث تحوّل شكه النظري الى شك عامّ وحقيقي بحكم الضرورة واليك الدليل عليه

«١» ان دي كرت بعد ان ادخل شكه واوقعه عَلى جميع افعال الضمير صار متحتماً عليه بالاسباب نفسها ان يطرح شهادة ذلك الضمير الذي يشهد له بوجود نفسه في حال واقع شكه فلو شاء التملص من ربقة هذا التناقض للزمه ان يقول : يلوح لي انني اشك فمن الممكن ان اكون موجوداً ولكن من الممكن ان اكون مخدوعاً ايضاً

«٢» بعد ان شك في طبيعتنا التي هي اساس ومصدر قوانا ومنبع كل افعالنا لم يعد له مسوغ منطقي لاستثناء فعل بعينه من اطلاق حكم ذلك الشك . ثم لو ان جنّ سوء او روح شرّ كان له ان يخدعنا في بعض الاحيان فالنتيجة المنطقية الحقة ان تقول : من لي بان اكون في عصمة من وساوس غشه ومن يضمن لي انني اذا قلت : افكر فاذاً انا موجود : لا اكون اقول ذلك بايعاز خداعه . فيحصل من ثم ان الشك العام متكلفاً كان او وهمياً او حقيقياً لا يفضي الى شيء فهو عقيم لا يولّد يقيناً ولا يلقح

حقيقة راهنة الا اذا أُزيل منه التناقض وزاوجه الصواب

«٣» ان في مذهب دي كرت خطأين بيّنين

(١) اولهما انه لم يتصفح وجوه ضميره فاساء قراءة ما هو مدون فيها . فان الشك الذي هو ممكن وضروري بالقياس الى بعض الحقائق لم يكنه بالقياس الى غيرها . لا ننكر اننا اذا شئنا الحصول عَلى اليقين فينبغي لنا ان نوسّع نطاق الشك الى غاية ما يمكن ولكن ما هي الغاية التي يجب ان ينتهي اليها وعندها الشك فاليك الجواب :

ينبغي في اول الامر ان ننزّل منزلة مشكوك فيها جميع تلك القضايا البعيدة التي تقتضي الاثبات ويمكن اثباتها

ولما كان من الممتنع اثبات كل شيء لاقتضاء كل اثبات مقدّمتين يقينيّتين كان من اللازم بحكم الضرورة ان نتوصل آجلاً او عاجلاً الى مبادئ لا تقبل الاثبات هي القضايا القريبة . ثم من هذه القضايا القريبة ما اذا حضرت اطرافها الى الذهن فلا تشرق عليها في الحال علاقة الاتحاد بينها . فهذه يسوغ الشك فيها ريثما يجلي لنا بالفحص الدقيق ما بين اطرافها من الاتفاق او الاختلاف . بيد ان من هذه القضايا القريبة ما تكون اطرافها من البساطة بحيث لا تحضر هذه الاطراف العقل الا ويرى في الحال ما بينها من العلاقة الضرورية الرابطة . ومن جملة هذه القضايا نذكر لك مبدأ الاتحاد مثلاً فمن الضرورة الموجبة ان مثل هذه القضايا تكون مستثناة من حكم الشك ولا يحوم حولها ريب البتة

اذاً اخطأ دي كرت اذ لم يشأ ان يخرج من حكم الشك غير ايجاب

وجوده فيما ان كثيراً غيره من القضايا واخصها المبادي الاولية هو بقوة حجة دي كرت نفسها نادٍ عن قضاء شكه لا تقنصه حبائل ارتيابه · هذا خطاؤه الاول

(٢) اما خطاؤه الثاني فاقبح من الاول لان تقديره روح سوء يوسوس للناس الضلال لن يكون مسوّغاً لتخالج الشك العام وذلك لان العقل لما كان يقوى عَلَى التروي في افعاله والتأمل فيها لم يكن يوسع روح من ارواح السوء ان تكف نظر بصيرته عن ان يرى ما بين حدي قضية من الاتحاد او الاختلاف · وعليه فليس لروح السوء قِبَلٌ ان يخدعنا في كل الحقائق وخاصة في معرفة الحقائق الاولية المعقولة فان مثل هذه الحقائق مترفع عن طائلة وساوسه وخداعه

فالقول بوجود روح سوء ايًا كان او تقدير وجوده من قبل الوقوف عَلَى افعالنا ومكانتها من الصدق او الكذب قول لا ينطبق عَلَى قواعد الاسلوب بل هو خطأ في جنب الطريقة العلية · وبيان ذلك ان الروح اذا قدّر وجوده فتنصب وساوسه عَلَى القوى حتى تجعل تلك القوى متهمة مشبوهة والحال ان الوجدان لا يتناول القوى توًا في ذاتها بل يتناول مباشرة افعالها · فمقتضى الطريقة العلية ان نوجه البحث اولاً عَلَى افعال قوانا حتى نتوصل بعد ذلك الى القوى نفسها · فيكون البحث عن القوى قبل الافعال توصلاً من القوى الى الافعال في حدّ الانتقال من المجهول الى المعلوم وفي هذا خرقٌ لشرائع الطريقة العلية ·

(عن المطوّل باختصار)

ثم اعلم ان ادعاء تحقيق معارفنا جميعها بترجيعها الى مبدأ واحد منزّهٍ عن كل شبهة شك هو ادعاء فارغ بل هو من باب طلب المحال · فتنبه ·

الفصل الثاني

في الادرية الموغلة اي المبالغ فيها

البحث الاول

في القول بثلاث حقائق اولية اصلية

(٢٢) قد قدمنا ان الشك العام الشامل حقيقيًا كان او وهميًا متكلفاً القول به لا ينهض شيء منه للحجة بل هو قول ساقط لا يمكن اثباته · هذا فهل ينتج من ذلك انه ينبغي ان نفتتح علم اليقين بوجوب التسليم بان العقل فيه استعداد لمعرفة الحق · كثير من الفلاسفة رأى هذا الرأي

قال تونجورجي اذا شئنا ان لا نسقط في حبائل اللاادرية فيتعين علينا قبل كل فحص ان نوجب مسلمين بثلاث حقائق اصلية لا اكثر ولا اقل ·

الاولى هي الواقع الاول اي وجود المتفلسف الذي يبحث عن اليقين

الثانية هي المبدأ الاول اي مبدأ التناقض

الثالثة هي الشرط الاول اعني استعداد العقل وقبوله لمعرفة الحق اي

للحصول على تصورات مطابقة للواقع · وانما المراد بكون هذه الحقائق اصلية اولية انها لا يمكن اثباتها لوجوب سبق تقديرها على كل برهان فلسفي فضلاً عن انها لا يمكن انكارها ولا المجادلة فيها من دون التسليم بها ضمناً اعني ان انكارها والمجادلة فيها هما تسليم ضمني بها

البحث الثاني

في نقد القول بالحقائق الثلاث المتقدمة

(٢٣) «١» ان الرأي القائل بالحقائق الثلاث الاصلية وان قدّرنا انساده الى وجه الصواب فلا يصيب مفصل المطلب الدائر على اليقين وهو قاصر عن دفع مذهب اللاادرية · فان مطلب اليقين الذي نحن في صدده انما مرجعه الى هذا وهو ان نعلم هل كان السبب المتكافئ لحالة اليقين هو مجرد ميل الفاعل المفكر اليه ميلاً غير مقدور الدفع ام هل تلك الحال اليقينية لها موجب مسوّغ واقعي

والحال ان القول بالحقائق الثلاث مرجع خلاصته الى القول بانه يوجد بعض حقائق لا يمكن اثباتها وهي اذا انكرها اللاادريون فمجرد انكارهم لها هو بالضرورة ايجاب لها

والحال ليس الجدال القائم هاهنا مداره على وجوب ايجاب بعض حقائق · فليس للاادريين همّ او عناء بانكار وقائع الضمير والوجدان وليس يحاجّنا اللاادري ولا نحن نحاجه في هل نشعر باذعانات بديهية شعوراً اضطرارياً فان مثل هذه الاذعانات انما هي حاصلة في النفس بلا محالة

وكلانا فيه على وفاق وهو من المسلّمات المنضمنة في نفس المطلب · وانما مدار السؤال ومحط الجدال هو على ضرورة ايجاب تلك الاذعانات البديهية اية طبيعة هي طبيعتها هل هي ضرورة عمياء حاصلة عن مزاج الفاعل المفكر ام هي ضرورة رشيدة حاصلة عن علة موجبة لها من جانب الموضوع اي الواقع · والقول بالحقائق الثلاث لا يقطع سرّ هذه المسئلة

«٢» نقول ان القول بالحقائق الثلاث الاصلية لا مبنى له ولا سند وذلك لان هذه الحقائق التي ينزّلون انها اولية ليست في التحقيق باولية او باصلية اذا اريد بلفظ الاصلية معنى انها مفترضة التحقق وجوباً قبل كل اثبات وقبل كل اذعان يقيني · ودليله :

(١) ان القائلين بان هذه الحقائق الثلاث الاولية انما هي مبنى كل اثبات وبرهان ومستند كل تحقيق فهم يخلطون النظام الوجودي بالنظام الذهني

نعم ايجاب وجود الفاعل المفكر يكون مبنى لكل الحقائق المتعلقة بالنظام الوجودي اذ لا يتصور قيام برهان في العالم الحقيقي ما لم يوجد انسان فيه استعداد لمعرفة الحق

واما الحقائق المتعلقة بالنظام الذهني فلا نتوقف على وجود الموجودات الحادثة ولا على وجود انا بل هي مستقلة عن وجود العالم الخارج · فاذاً ايجاب وجود الأنا لا يكون حقيقة اولية اصلية باطلاق معنى كلمة الاصلية · اعني لا تكون هذه الحقيقة من المباني الضرورية لكل نوع من انواع اليقين وانما هي مبنى لافراد نوعها من الحقائق الوجودية

الواقعية · اذ ليس من المحقق انا اذا شئنا اقامة البرهان عَلَى الحقائق المنوطة بالنظام الذهني يتعين علينا من وجه الضرورة ان نوجب من قبل ذلك ايجاباً ثبوتياً وجود المبرهن واستعداد العقل للحصول عَلَى الحق فلا يكون وجود المبرهن اذاً مناطاً بكل تصديق يقيني لعدم توقف الحقائق المحصة للذهنية عليه · فان كون اثنين واثنين اربعة مثلاً هو حقيقة يقينية اوجبتُ وجودي ام لم اوجبه · لان ضرورة النسبة بين طرفي هذه القضية لا يتوقف ثبوتها ووضوحها في ذاتها عَلَى تيقني وجودي · وان توقفت معرفتي لها وايجابي اياها عَلَى ضرورة وجودي باعتبار النظام الواقعي

وخلاصة ما قلنا ان صدق النسبة الموضوعية الحاصلة بين اثنين واثنين اربعة هي غير معرفتي باني اعرف هذه النسبة وان اذعاني لهذه النسبة جازم وان هذا الاذعان هو لي ومني وعليه قولهم الشائع : الفعل الذي اعرف به الحجر هو غير الفعل الذي به اعرف انني اعرف الحجر · نعم لو لم اكن انا العارف باني اعرف الحجر موجوداً بالواقع لم تحصل معرفتي للحجر حصولاً واقعياً ولكنه لا ينتج من وجوب وجودي بالواقع لحصول معرفتي للحجر بالواقع ان معرفتي وتصديقي اليقيني لتصوري هذا الذهني هما متوقفان توقفاً منطقياً ذهنياً عَلَى معرفتي ويقيني بوجودي بالواقع

(٢) اما مبدأ التناقض وان كان بالواقع حقيقة اولية ومبدأ اول يمتنع علينا اثبات شيء بدونه فليس يكون بنفسه مقدمة في القياس (١) ولا

(١) قال غايثان ما مختصره ان مبدأ التناقض يدخل مقدمة في القياسات بالقوة لا بالصورة · واراد بقوله يدخل مقدمة في القياسات بالقوة ان كل المقدمات التي

نستطيع ان نستنتج منه حقيقة اخرى وانما الصحيح ان مبدأ التناقض هو مصباح نسترشد بنوره في جميع اثباتاتنا الوعرة المسالك فمبدأ التناقض ليس من المبادئ الانتاجية بل من القواعد التدريبية والمبادئ الاذعانية وليس علة لوضوح كل ما هو موضوع المعرفة اليقينية وانما هو شرط لذلك الوضوح

(٣) لو ان استعداد العقل لمعرفة الحق لم يكن واقعاً مسلماً بتحققه في العالم الوجودي لكان من الممتنع عَلَى العقل الحصول عَلَى معرفة حقة وذلك لاقتضاء صدور المعلول وجود علة تقوى عَلَى اصداره · ولكن هل توقف المعلول عَلَى علته في الوجود يستلزم تقدم معرفة العلة عَلَى معرفة المعلول في النظام المنطقي الذهني · الا ان الصحيح الواضح هو العكس اذ اننا باعتبار النظام الذهني لا نعرف العلة الا بمعلولها فتكون معرفة المعلول اسبق في الذهن من معرفة العلة · فاذاً ليس ايجاب استعداد العقل لمعرفة

ينتج بها القياس تراعى فيها قوة هذا المبدأ وغيره من المبادىء الاولية بحيث يكون صدق استنتاج النتائج وتأييدها وتقريرها كل ذلك حاصلاً بقوة تلك المبادىء كما هو شأن فعل العلة الاولى في باقي العلل الثانية

واما قوله : ان مبدأ التناقض لا يدخل في المقدمات بصورته فمعناه ان مبدأ التناقض لا يدخل عَلَى ما هو بصورته في مقدمات كل قياس · مثلاً لو شئنا ان نثبت ان العالم محدود ومتناهٍ لا غير متناهٍ فليس من الضرورة ان نضع هذه المقدمة : كل جسم محدود وليس لا محدوداً · بل يكفي ان نقول كل جسم محدود والحال العالم جسم · فان زيادة قولنا في المقدمة وليس لا محدوداً زيادة بلا معنى وحشوٌ في الكلام سقيم لا تزيد قوة البرهان بذكره ولا تنقص بطرحه والبرهان يأبى الحشو وينفر من الزيادات التي لا طائل تحتها · اه

الحق متقدماً في الذهن علَى باقي الحقائق وان كانت هذه الحقائق هي في الواقع معلولات ذلك الاستعداد المنصرف الى العمل

ثم ان هذه الحقائق التي ينزلونها منزلة حقائق اصلية اولية اذا استثنينا منها مبدأ التناقض فليست من الوضوح بحيث لا تحتاج الى شيء من الاثبات فانها ان كانت لا تفتقر الى برهان بمعنى البرهان الحصري فلا اقلّ من ان يتقاضى وضوحها صرف الفكرة واعمال النظر الدقيق ولاسيما ان استعداد العقل لمعرفة الحق حقيقة ان لم تحتج الى اثبات فانها لا تستغني عن البيان والشرح لانها محط بحث هذا الفن الذي نحن بصدده - فيكون ايجاب هذه الحقيقة ابتداء والاذعان لها علَى انها مبدأ مبين ومن المتقدم هما اسقاطاً لمطلب اليقين وابطالاً له لا حلاً لاشكاله

❋ الفصل الثالث ❋

في الادرية المعتدلة الرشيدة

البحث الاول

في ان فقه المعرفة[1] يفرض سبق وجود اذعانات بديهية

(٢٤) يجب التسليم بان من مقبولات مطالب هذا الفن الفقهي

(١) م: قد تقدم أن فقه المعرفة هو تعريب قولهم Episthémologie وهو الاسم الحديث الذي يستعملونه اليوم بدلاً من لفظ Critériologie وهو كما مر بك لفظ يوناني معناه الدرس العلمي الباحث عن المعرفة اي عن مقومات المعرفة وبعبارة اخرى هو علم غرضه تحليل المعارف اليقينية واستطلاع طلع المبنى الذي

انه يوجد في الانسان اذعانات جازمة بديهية · كل مفكر خلا الى دخائل ضميره يتلمس سبباً ليقينه لا يلبث ان يتأدّى بالضرورة الى اكتشاف حالة حاصلة في نفسه يسمونها حالة اليقين · فيدأب من فوره في تأمل تلك الحال والتروي فيها· وان اصحاب اللاادرية نفسهم يسلمون بواقعية هذه الاذعانات المرتجلة البديهية التي هي محط الجدال والخلاف بيننا· وهم وان حاجُونا في يقينية العلم يوافقوننا علَى وجود مثل هذه الاذعانات· ثم لا يكون للجدال بين اللاادرية والادرية هَمٌّ وعناء الا اذا انزلنا ان للانسان قوة تمكنه من التأمل والتفكر في اعمال نفسه · فان البهيمة لا تنقب عن وجدانياتها ولا تنقد اعمال نفسها عن اعمالها لان ليس فيها قوة التفكر والتروي وليس الانسان يختلف عن البهيمة من جهة ما له من الاذعانات البديهية التي لا تسوغ له طبيعته خلعها ونزعها ولكنه خُص من دون البهيمة بقوة الرجوع الى تلك الاذعانات الاولى وصرف نظر التأمل اليها توصلاً الى معرفة سببها وعلتها بناقد التروي ورائد البصيرة

فرجوع العقل المفكر الى التأمل في طبيعته هذه البديهية هو الحال التي يسدر عندها اللاادرية الحقيقيون والادرية ويخسأ بصرهم متحيراً فيها وهي نقطة الخصام بين الفريقين اذ يتساءلون لا في ان النفس هل هي حاصلة علَى اذعانات بديهية لا يمكنها خلعها فان هذا امر متفق فيه بين

تستند اليه يقينيتها اي تلك المعارف - فكانت تسميتنا له بفقه المعرفة في محلها لان الفقه هو العلم بالشيء والفهم له والفطنة والحذق - وقيل الفقه هو الوقوف علَى المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم·وهذا هو المراد هنا ولكن الحكم لا نريد به الحكم الشرعي بل التصديق واليقين · اه

الفريقين ولو فرض الاختلاف عليه سقط الجدال بجذافيره لفوات محله. وانما هم يتساءلون في هذه الاذعانات البديهية هل للنفس ان تزكيها وتحققها في محكمة التروي والتأمل ام ليس للنفس ذلك اعني هل للنفس ان تشرف على تلك الاذعانات من شرفات النظر والفكر الملي وتمزق حجب اسرارها او لا . فان كان للنفس ان تحقق تلك الاذعانات المرتجلة بناقد الفكر والبصيرة وتستبطن دخيلة اسبابها قضي على اللاادرية واستوى مذهب الادرية واستتب له الامر . فان اليقين الذي لم يكن الامر تجلاً بديهياً قد انقلب نظرياً وتيقناً روياً علمياً . والا (اي وان كانت النفس قاصرة عن تحقيق تلك الاذعانات البديهية وضعف ادراكها عن الاحاطة بحقيتها وردها متعقلة) فسدت النفس اذ يقع التناقض بين فعلها البديهي وفعلها التفكري النظري ولا يحصل لنا من ذلك الا نتيجة شؤمي تولينا شر اليأس وهي ان الطبيعة الانسانية قبيحة الصنع فقضي حينئذٍ لمذهب اللاادرية والعياذ بالله .

والحاصل من ذلك ان نقطة المطلب ومحط الجدال محله لا حال البديهية في النفس بل حال التفكر والروية (عن المطوّل)

البحث الثاني

في الموقف الاول الحقيقي الذي يأخذه العقل بالقياس الى القوى المدركة

(٢٥) قد قلنا انه لا مساغ الى التسبيق في الحكم قاطعين بعجز

فطري في العقل يقف به عن معرفة الحق كما هو زعم اهل الشك العام ولا الجزم بوجه العموم بان للعقل القوة على معرفة الحق على ما يقول اصحاب الادرية المفرطة وذلك من قبل البحث في الامر وتحقيقه وقد بينا خطأ هذين المذهبين المتضادين . وعندنا ان بين هذين المذهبين مذهباً واسطاً هو مذهبنا نسميه مذهب الادرية المعتدلة الرشيدة . واما ما هو قوام هذا المذهب الواسط فاليك الجواب

«١» ان الادرية المعتدلة تقوم تجاه استعداد قوانا للمعرفة في موقف امساك عن الحكم او تردد مرادٍ او جهالة مختارة[1] . لانه عند الدخول في باب مطلب اليقين ليس من مسوّغ لان نوجب للعقل استعداداً لمعرفة الحق او نسلبه عنه وانما الحكم بثبوت هذا الاستعداد له او بانتفائه عنه

---

(١) ولقائل يقول أليس هذا الجهل المختار او التجاهل هو نفس الشك الاسلوبي الموطىء الذي انكرناه على دي كرت ووصفناه فيه بالتناقض فنجيب كلاّ لان الشك الذي نقول به ها هنا هو شك سلبي فيما ان شك دي كرت شك ايجابي وبين كلا الشكين فرق مبين . فنحن نشك اي نمسك عن الحكم في قوانا المدركة هل لها استعداد لمعرفة الحق او لا . وذلك لاننا لا نرى ما يوجب حكمنا في ذلك ايجاباً او سلباً . وعليه فلا نتهافت الى الحكم بما لا نعرف

واما دي كرت فهو ابعد من ان يمسك عن الحكم بقوة المشاعر والعقل فاننا نراه يستفرغ الجد في ان يجمع من البراهين من الواقع ومن المعقول ما يمكنه من المجاهرة بجعل قوة العقل وصحته من الامور المشكوك فيها . ولا خفي ان حالة من لا يتسارع في حكمه بل يمسك عنه لفوات بينة له تسوغ له الحكم هي غير حالة من يحكم حكماً مقرراً ثبوتياً ان صدق قوانا المدركة لا يركن اليه ولا يخلد الى استقامته فانه مريب . ومن لا يرى ان بين الحالتين بوناً شاسعاً (المطول)

يستدعي سبق البحث عن قوة الافعال التي يفعلها عَلَى ان موضوع تفكرنا الاول والقريب ليس القوة من حيث هي بل فعلها اذ لا نتوصل الى القوة الا بافعالها . فان افضى بنا قصي التفكر الى معرفة ان افعال عقلنا اي هذه الاذعانات لها موضوع في الخارج عن الذهن وانها مطابقة له فيسوغ لنا عند ذلك لا قبله ان نستنتج برشد وسداد ان العقل له قِبل بتحصيل معارف صادقة اي ان فيه استعداداً لمعرفة الحق

وهذه الطريقة التي سلكناها هي الطريق النهج الرشيد الذي يجري عليه العلم الصحيح عَلَى ما يشهد به الاختبار وبياناً له نورد لك مثلاً رائج الاستعمال بين الخاص والعام وهو انهم يقولون ان حسن الهضم هو الدليل الوحيد عَلَى سلامة المعدة وصلاحها للهضم اعني من الفعل نستدل عَلَى الحالة او القوة .

«٢» اذا وقف العقل بازاء تصديقاته اي افعاله المعدة لمعرفة الحق واشرف عليها ليتفحصها من شرفات الفكر المتأمل فتختلف حاله في هذا الموقف باختلاف درجة وضوح تصديقاته فان كانت تلك التصديقات واضحة بالوضوح الذي يصفونه بالبعيد تردد العقل متذبذباً يلازم جانب الشك بحكم الضرورة . واما ان كانت تلك التصديقات واضحة من قبيل الوضوح الذي يصفونه بالقريب خلد اليها مذعناً مطمئناً وحالته حالة اليقين وذلك لان تلك التصديقات هي من اشراق الوضوح بحيث تتقشع عنها شبهات الريب والشك .

اذا انتصب العقل يتبصر في القضايا التي عبر بها عن معارفه او يتفهم

شأن صدقها فانه يجد كثيراً منها لا يرى ما بين موضوعها ومحمولها من نسبة الاتحاد او اللااتحاد فهذه القضايا تكون بالضرورة عنده مشكوكاً بها ومرتاباً فيها . ولا يكون شكه فيها من قبيل الشك الاسلوبي الموطئ فقط بل من قبيل الشك الذي هو حالة ضرورية في النفس عند عدم مرجّح لاحد النقيضين . اذ ليس من رشاد العقل ولا من استقامة الرأي ان نوجب اتحاداً بين شيئين لا نراه حاصلاً وواقعاً . وعليه فيقضي على تلك القضايا ان تبقى مغشاة بظلمات الشك الى ان يشرق عليها نور البرهان فيزيح عنها قناع التباسها بترجيحها وردها الى قضايا اعم وايقن . وليس هذا الشك في القضايا البعيدة الوضوح من اختراعات الفلسفة المحدثة وانما هو دَيدَن استمر عليه ارسطو والقديس توما وكثيراً ما ابانوا عن فوائده الجليلة .

والحال قد ابنا في بابه انه يمتنع اثبات كل شيء . فقد قال القديس توما ان قضية لا يمكن اثباتها بنفسها بل لا بدّ من اثباتها بغيرها واذا تقرر ذلك تحتم وضع تقديرين لا ثالث لهما وكلاهما سواء في المحال

(١) اولهما ان كل القضايا يتماسك بعضها ببعض عَلَى شكل حلقات دائرة تثبت الواحدة منها اختها وهذا محال اول لان القضية التي تثبت غيرها يجب ان تكون بحكم الضرورة اعرف واوضح من تلك . ومن ثم كانت كل حلقة اي قضية من دائرة تلك القضايا اعرف من اختها واقل معرفة منها معاً في وقت واحد .

(٢) اما التقدير الثاني فان تلك القضايا يتماسك بعضها ببعض

لا عَلَى شكل حلقات دائرة بل عَلَى شكل خط مستقيم يمتد الى ما لا نهاية له وهذا محال ثانٍ لامتناع اثبات شيء عَلَى هذا التقدير • ودليله ان النتيجة الحاصلة عن البرهان لا تصل الى درجة اليقين الا اذا رُجِعت الى قضايا هي غاية في اليقين اعني الى قضايا تكون يقينيتها مطلقة لا اضافية بحيث لا تعود في حاجة الى الاثبات والحال ان هذا لا يتمُّ لنا عَلَى التقدير المذكور الا بالتسلسل الى ما لا نهاية له وهذا ضرب من المحال •

فيتحصل من ذلك ان اثبات القضايا البعيدة الوضوح لا بدَّ من ان يفضي بنا آجلاً او عاجلاً الى قضايا او مقدمات لا يمكن اثباتها وهي القضايا التي نسميها القضايا القريبة ونطلق عليها اسم الاوليات وهي كل القضايا التي تظهر فيهـا نسبة الاتحاد او اللااتحاد بين طرفيها من مجرَّد مقابلة المحمول بالموضوع فيها (١)

---

(١) قال مرسيه في المطول ما هو اوضح فنعيده لك ها هنا لان في اعادة الاوضح اعظم افادة قال ، مختصره :

١ لو ان جميع القضايا التي يجري العقل عليها فحص تروٍّ به وتبصره يمكن اثباتها وهي بالنتيجة مشكوك فيها شكاً حقيقياً او وهمياً متكلفاً لنتج عن ذلك ضرورة انتفاء كل معرفة يقينية لان كل قضية منزلة منزلة نتيجة ينبغي اثباتها فهي مشكوك فيها او هي عَلَى القليل منزَّلة منزلة المشكوك فيها تكلفاً • والحال ان كل التصديقات التي نعرفها يمكن ان يجري عليها فحص التروي والتفكر • فاذاً كل معارفنا المتفكر فيها هي مشكوك فيها او معتبرة كذلك فاذاً لاشيء من معارفنا يقيني والحال لا يمكن ان يكون الامر كذلك ودليله ان القول بان كل قضية هي واجب اثباتها ينتج منه بالضرورة ان كل قضية يكون طرفاها مركبين من اجزاء غير متناهية يُصبح ان يكونا منبعاً لا يغيض ولا يفنى لحدود أواسط غــير متناهية عداً

وان هذه القضايا الاوليات وان كانت لا تقبل الاثبات فلا يجوم

تدخل في اثبات جميع القضايا التي لا تحصى والتي يجب اثباتها كما هو التقدير • فينتج اذاً ان تحليل التصديقات البعيدة الوضوح يؤدي بنا بلا محالة الى تصديقات قريبـة الوضوح هي غير قابلة الاثبات لامتنـاع ان يكون الاثبات من دون مقدمات غير قابلة الاثبات

٢ اما ما هو استعداد العقل بالقياس الى مثل هذه القضايا القريبة الاوليـة التي لا يمكن اثباتها • ثم هذه ان كان لا يمكن اثباتها اليس من الواجب اثباتها اعني هل هي من الوضوح بحيث لا تحتاج الى اثبات لان بين ان لا يمكن اثباتها و بين ان لا يجب اثباتها فرقاً يفهمه اللبيب فاليك الجواب عَلَى هذا السؤال

هـ انا حاولنا الشك في هذه القضايا القريبة وتكلفنا الريب فيها عملاً بمـا يقتضيه علم التحقيق الدقيق وبما يشير به الينا ارسطو والقديس توما فما لعله يكون مصير هذه المحاولة في الشك والام يفضي بنا تكلف الريب • فنجيب ان تكلف الشك العام لو صحَّ انه يكون رشيداً اي مبنياً عَلَى سبب ولو مرة واحدة او دقيقـة واحدة لتزعزع في الحال ركن اليقين ساقطاً عَلَى عروشه • ودليله ان هـذا الشك الرشيد العام القائم في دقيقة من دقائق الحياة اما ان يقدَّر استمراره في حاله من الرشد في ما يلي من الازمان او لا اي لا يقدر استمراره فيما يلي • فان كان الاول ثبت الظفر للاادرية • وان كان الثاني (اي وان كان ذلك الشك العام لا يستمر في ما يلي الدقيقة التي وجد فيها من الزمان) فلما ان يكون زواله لحجة و بينة وضوح ازاحته او لغير حجة • فان كان الثاني اي ان ذلك الشك الرشيد مقدر الزوال لغير حجـة جديدة اوجبت زواله فتطمس رسوم اليقين وتمحي آثـاره وتستتبُّ السيادة للاادرية • وذلك لان قضية واحدة اذا ظهرت في اول امرها بغشيها برقع الشك • ثم ظهرت ثانية وقد خلعت عنها برقع الشك وامرها سويٌّ في كلا الحالين فهي لا تزال مشتبهة تلقي عَلَى العقل ريبتها • فليس موجب يجعلها في ظهورها الثاني اولى بالتصديق منها في ظهورها الاول • وان القوة التي تبدي فعلين متناقضين وحالها سوية في ابراز كليهما لهي احق ان نتزع عنها ثقتنا بها وان التروي الذي هو الحكم الفيصل في

حولها الشك لان انجلاء وضوحها يجعلها في غنى عن الاثبات بل في

مثل هذه الامور لهو اولى ان يقضي عليها بالتهمة ويستريب بها في كل شهاداتها

واما ان زال ذلك الشك الرشيد لحجة معقولة قاطعة اوجبت ازالته كان ثم
اليقين . واننا سوف نبين لك ان الانسان ان حاول تكلف الشك العام وسعى في
تمكينه من ذهنه فتضيق به حيله ويحبط سعيه . فان كثيراً من القضايا تكون
اطرافها بحيث اذا قابلتها بعضها فتكفيك تلك المقابلة لاستجلاء ما بينها من ضرورة
الاتحاد والاختلاف بلا حاجة الى واسطة اخرى لانها من الجلاء والوضوح بحيث
لا تبقي فيك سبيلاً للشك فهذه انما يكون ادراك العقل لطرفيها مصاحباً بالضرورة
لظهور نسبة الطرفين فيها من غير فترة ولا تراخ . ولذلك فانها تسترق تسليمه عنوة
فينقاد لها مذعناً اذعان تروئة وتثبت . فيتحصل من ثم ان الحال الاول الذي يكون
فيه العقل في مجال ميدان التفكر والتبصر هو حال اليقين

٣ اما ما هي هذه القضايا التي يستولي وضوح صدقها على اذعان العقل عنوة
ودفعة واحدة وكم هي فنجيب .

اولاً ان تلك القضايا هي القضايا التي يسمونها القضايا القريبة او الاولية
ويقابلها القضايا البعيدة وانما سموها قريبة لان العقل يتناول النسبة بين طرفيها
مباشرة لانسياباً ويسمونها اولية لان العقل يلحق محمولها بموضوعها اولاً لا بواسطة
شيء آخر اذ لا يحتملان حداً اوسط بينهما . واما القضايا البعيدة فالعقل لا يدرك
النسبة بين طرفيها توّاً فيتسبب اليه بواسطة حدٍ اوسط لاحتمال طرفيها اياه .
والاولية في القضايا القريبة اما ان تكون اولية مطلقة واما اولية اضافية .
والاضافية اما ان تكون اضافية بالاضافة العامة واما اضافية بالاضافة الخاصة

فيقال في قضية انها قريبة باطلاق المعنى اذا كانت تلك القضية معروفة بنفسها
او بذاتها اعني بها ما كان المحمول فيها من ماهية الموضوع حتى اذا فهمت الماهية
فذلك كاف لفهم ان المحمول خاص بها ولازم لها . مثلاً لو قلت الله موجود
فقولك هذا من القضايا القريبة باطلاق معنى القرب . لان من ادرك ماهية الله كما
هي عليه ادرك في نفس الماهية ان الوجود ثابت له وذلك للحال وبلا حاجة الى

منعة منه لانها لا يمكن ترجيعها الى قضايا اوضح منها كما يقتضيه الاثبات .

التسبب اليه بواسطة اخرى

ولكن رُبَّ قضايا هي قريبة في ذاتها لا تلبث ان تكون بعيدة بالقياس الينا فهذه يُقال فيها انها معروفة بذاتها لكن لا بالقياس الينا . والاولية فيها اولية مطلقة كما هي الاولية في قولك الله موجود فهي اولية بالاطلاق لا بالاضافة الينا

واما اولية القضية بالنظر الينا ايضاً اعني بها القضية المفهومة بذاتها وبالنظر الينا فيشترط فيها ان تكون ماهية موضوعها بحيث اذا ادركها عقلنا على ما تحضر له فتفضي به الى ادراك ضرورة نسبتها مع محمولها بلا واسطة حدٍ ثالث . كما هي هذه القضايا : الموجود متحقق الوجود او لا متحقق الوجود . والارواح لا تشغل حيزاً مكانياً في الخلاء

ثم ان هذه الاولية الاضافية بالقياس الينا اما ان تكون اولية بالقياس الى عامة الناس قاطبة واما ان تكون اضافية بالقياس الى خاصة الناس وهم اولو الذكاء والعلم فقولك مثلاً الارواح لا تشغل حيزاً مكانياً هو قضية اولية عند اصحاب الذكاء المتبحرين في العلم لا عند عامة الناس . واما قولك الموجود متحقق الوجود او لا متحقق الوجود فهو قضية اولية عند خاصة الناس وعامتهم عالمهم وغبيهم . ومثل هذه القضايا الاخيرة يوسم عند أئمة المدرسة باسم المبادىء الراهنة او اليقينيات والمسلمات

فالقضايا التي تقول فيها انها تتجافى عن كل شك ليست القضايا الاولية بمعنى الاطلاق وانما هي القضايا الاولية بالاضافة العامة او الخاصة بحسب حالة عقل المتأمل والمفكر

ثانياً اما السؤال الثاني وهو كم هي تلك القضايا الاولية وان لم يكن هاهنا مقام الجواب عليه فمع ذلك نسلف لك هنا بالاختصار ما سوف نسهب الكلام فيه فنقول : ليس القضايا الاولية واحدة فقط كما زعم دي كرت وليس يحصرها عدد الثلاثة كما قال تونجرجي واصحابه وانما القضايا الاولية كثيرة منها ما هي من النظام الذهني ويسمونها المبادىء او القواعد ومنها ما يتعلق بالنظام الحقيقي الواقعي ويسمونها حقائق الاختبار او حقائق التجربة والعيان . اه

فمثل هـذه القضايا لا يكاد يشرق نور وضوحها عَلَى العقل المفكر حتى تقبض بالضرورة عَلَى عنان انقياده واذعانه فيدين مستسلماً لاسر سلطانها·

البحث الثالث

في الاشياء المسلَّم بها في المطلب الفقهي الذي نحن في صدده

(٢٦) انا عند وضعنا المطلب الفقهي في اليقين لم نفترض الا ثبوت امرين مسلَّم بهما عند اصحاب اللاادرية نفسهم وهما الوقائع المسلَّمة اعني بها الاذعانات البديهية والايجابات الضرورية ثم قوة العقل التي تعده لفحص تلك الاذعانات بناقد الروية والتبصر · فاننا اذا انكرنا هذين الامرين المسلَّمين فانكارنا لهما اسقاط لمطلب اليقين · وذلك لان مَن يسقط او يرفع ما يسأل عنه يرفع ما يطلب حله

ولكن اعلم ان بين قبول هذه المسلَّمات وبين الايجاب ابتداءً اولياً بان الحق من جانبنا لا من جانب اللاادرية اي ان مباحثنا نحن اصحاب الادرية تقضي بنا من كل بد الى تحقيق قضيتنا القائلة بان العقل له استعداد الحصول عَلَى معرفة الحق لبوناً شاسعاً ووهدة عميقة فاصلة

الباب الثالث

في موضوعية التصديقات النظرية الذهنية

(اعني في ان التصديقات المتعلقة بالعلم النظري لها موضوع)

مقدمة الباب

البحث الاول

في صورة المسئلة

(٢٧) اننا اذا تصدينا لتحقيق التصديقات التي نذعن لها اذعاناً بديهياً فاول مسئلة تعرض لنا حينئذٍ هي مسئلة طبيعة التأليف اي النسبة الحكمية التي تهيها بين المحمول والموضوع · ومطرح هذه المسئلة في كل نوع من انواع التصديقات سواء كانت من متعلقات النظام النظري الذهني (واعني بها التصديقات التي توجب فيها النسبة بمعزل عن التجربة والاختبار) او من متعلقات نظام الوجود والحقائق (واعني بها التصديقات التي يستلزم ايجاب النسبة فيها ايجاب تحقق الوجود في الخارج)

بيد انا في فصلنا هذا نقصر المسئلة عَلَى التصديقات التي هي من النوع الاول واعني بها التصديقات النظرية وذلك مراعاة لشرائط اسلوبنا العلمي كما سوف نوضح لك ذلك في مقامهِ

هذا واننا نتحرّى من تلك القضايا النظرية الذهنية تلك القضايا المعروفة عندنا بالقضايا القريبة فنتخصها بالذكر ونحصر فيها مسئلتنا هذه

وذلك لان القضايا المعروفة بالقضايا البعيدة . تستمد قوتها وصدقها من القضايا القريبة .

«١» وعليه فيكون محط كلامنا هاهنا هو تحقيق وتعديل القضايا البسيطة والاساسية واعني بها التي تكون يقينيتها قريبة التناول حاصلة بغير واسطة ولا نظر لانها تتضمن خلاصة النسب الاخيرة الحاصلة بين الموجودات منها . مثلاً هذه القضية وهي : الكل اعظم من كل جزء من اجزائه . ثم هذه : اذا ساوت كميتان كمية واحدة ثالثة بعينها فتساويان بينهما .

واعلم ان صدق مثل هـذه القضايا لا يتوقف على النظام الحقيقي الوجودي الخارجي حتى لو قدرنا تلاشي العالم المادي يبقى لنا مع ذلك ان نعتبر صادقةً النسبة المعبّر عنها في هـذه القضية : الكل اكبر من كل جزء من اجزائه . وبهذه الجهة تكون النسبة المذكورة من متعلقات النظام النظري الذهني . ثم لايمنعني بعد ذلك مانع من ان اتخطى بالبحث الى ان هل في الواقع او في الوجود الخارج كميات تنقسم الى اجزاء ام لا . فان كان مثل هذه الكميات متحقق الوجود كانت النسبة في قضيتي المذكورة منطبقة على الواقع الخارج

«٢» اما هل تصديقاتنا القريبة المتعلقة بالنظام الذهني النظري لها مبنى وموجب ام لا فالجواب انها تكون مسنودة الى مبنى اذا تيسر لنا ان نبين وجهاً صحيحاً ليقينيتها اعني اذا وُفقنا الى الحصول على دلالة يقين نعرف بها الحقيقة و بعبارة اخرى اذا وجدنا مصداقاً للحق

البحث الثاني

في تقسيم هذا الباب الثالث

(٢٨) انا نقسم هذا الباب الى ثلاثة فصول :

فنثبت في الفصل الاول ان مصداق اليقين او دليله لا يمكن له ان يكون اجنبياً خارجاً عن نفس الحق الذي يتكلف امر تحقيقه ولا نفسانياً اي مقصور القيام بالاذعان من حيث هو واقع نفساني وانه ينبغي له (اي المصداق) ان يكون قريباً اي متناولاً ادراكه مباشرةً من غير تسبب اليه باقامة برهان عليه

ونخص الفصل الثاني لبيان ان هذا المصداق الباطن والحاصل في الموضوع والقريب انما قوامه هو ظهور ما بين طرفي التصديق من الاتحاد الكلي او الجزئي ظهوراً هو من جانب الموضوع اي الواقع . ومن ثم نفند مذهب كنت المعروف عندهم باسم Subjectivisme

الفصل الاول

في الشرائط الذاتية للمصداق او الدليل

يشترط في المصداق ان يكون باطناً وموضوعياً اي واقعياً وقريباً ونتخطى بعد بيان هـذه الخواص الى ردّ المذاهب الفقهية الفاسدة التي تنكر واحدة من هذه الشرائط فنقول و بالله التوفيق

البحث الاول

في ان المصداق يجب ان يكون باطناً

المطلب الاول

في مذهب التقليد او التقليدية [1]

(٢٩) ان اخص من اشتهر بين زعماء هذا المذهب هما دي بونلد ولامني فانهما قد نزّلا منزلة مبدأ مقرّر ان عقل الانسان عاجز من نفسه عن معرفة الحقائق المتعلقة بعلم الكلي والدين والآداب معرفة يقينية وانما نزّلا هذا القول منزلة مبدأ لثقتهما انه يسهل عليهما بذلك ان يدفعا مذهب الجاحدين للوحي

فقالا ان هذه الحقائق قد انزلها الله عَلَى الانسانية منذ البدء وعند بونلد ان هذا التنزيل الاول يصير تناقله بواسطة التعليم المجتمعي واما عند لامني فان هذا التنزيل اول من تسلمه العقل العام الذي هو المنبع الجامع لكل العقائد المقبولة عند الناس

فعند اصحاب هذا المذهب ان الموجب الاخير لليقين في هذه المواد

(١) م : تقليدية نسبة الى تقليدٌ مع تاء الاسمية . وعبرنا به عن لفظهم Traditionalisme ومعناه مذهب التقليد . والتقليد في اللغة من قلّد المرأة قلادة جعلها في عنقها والقلادة ما يجعل في العنق من الحلي . ومن جملة معاني التقليد اتباع الانسان غيره في ما يقول او يفعل معتقداً للحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في الدليل . فكأن هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه

هو فعل ايمان بالتنزيل الالهي . بل يستخلص من مجمل ما تمادوا فيه من براهينهم ان كل يقين ايّاً كان هو مبني في تحليله الاخير عَلَى فعل من افعال الايمان . ولكي يثبتوا عجز العقل وضعوا معوّلهم عَلَى اوهان الذهن واضاليله كما فعل اهل اللاادرية

وفي رأي بونلد ان ضرورة الوحي الاول انما مبناه واقع النطق والكلام فقال : الانسان يتكلم والحال من الممتنع ان يكون الانسان هو الذي ابتدع الكلام لان ابتداع التكلم يستلزم القوة عَلَى التصور والحال ان الانسان يمتنع عليه التصور ما لم يحول عقله في باطنه بكلام ولقد اشتهرت هذه الكلمة عن روسو اذ قال : يتعين عَلَى الانسان ان يتصور كلمته من قبل ان يمكنه ان يتكلم تصوره اه

وعليه فينبغي للانسان لكي يبتدع الكلام ان يكون من قبل حاصلاً عَلَى الكلام . وهذا القول بيّن التناقض فينتج ان الانسان اخذ النطق من الخارج وما امكنه ان يأخذه الاّ من الله

فيتحصل من ذلك ان عقل الانسان ما امكنه ان يبتدء التصور الا بفعل ايمان يؤمن به بكلام الله الذي اوحى اليه التكلم وما يتضمنه . فآخر ما تأدى اليه من تحليل الاذعان اليقيني هو انه مبني عَلَى فعل ايماننا بالتنزيل الاول . هذا مختصر ما قاله بونلد

المطلب الثاني
في رد مذهب التقليدية

(٣٠) ان من يجعل فعل الايمان مستنداً تبني عليه كل معرفة يقينية هو في حكم من يجعل اليقين من المحالات ان كان لا يشاء الوقوع في التناقض مع نفسه · ودليله ان فعل الايمان هذا اما ان يكون اعمى واما ان يكون رشيداً بصيراً · فان كان اعمى (اي خالياً من نور اليقين) فمن الواضح البين انه لا يصلح مستنداً لمعرفة يقينية وان كان رشيداً بصيراً بان يرى العقل ضرورة الايمان بشهادة الله المعصومة المنزّهة عن الخطأ فينتج ان فعل الايمان هذا الاول يتقدمه حقائق سابقة له في الذهن هو موقنٌ بها كحقيقة وجود الله وانه تعالى اذا تكلم فكلامه منزه عن احتمال الكذب لا يغش ولا يُغش اعني انه معصوم عن كل خطأ فواجب تصديقه ثم حقية واقع التنزيل او الوحي اين ومتى ولِمَن وكيف وقع التنزيل · ومن ثم فلا يبقى فعل الايمان مبنىً لكل يقين وموجباً له بل هو مبنيٌ على غيره · الى هنا بالجملة · فلنأتينَّ الى تفنيد ادلة التقليديين من وجه التفصيل فنقول

«١» ان التقليديين بقضائهم علَى عقل الانسان بالعجز يقضون على انفسهم بالضرورة بانهم يدينون لمذهب اللاادرية وقد اسلفنا تخطئة هذا البرهان وتكذيبه (عد ١٩)

«٢» اما برهان بونلد الذي بناه علَى النطق والتكلم فليس باشد

متانةً وانما هو متقلقل القوائم متزعزع الاساس وان مقدماته مختلف في شيء منها ومردود شيء كثير فيها علَى انه مشوب بالضلال وليست النتيجة فيها مستقيمة منطقية

(١) اما ان مقدماته مختلف فيها فلأن الله هو واهب التكلم كما انه المبدأ الاول لكل الخليقة · ولكنه لم يكن يثبت انه لم يدع لهمة الانسان مجالاً فسيحاً يدأب فيه جهده للتصرف في التكلم والتوفر علَى تهذيبه والتخرج فيه كما انه تفضل عليه بن لطفه وارفده بالمشاعر والعقل ونشر امامه الاشياء الخارجة ليتسنى له بها استنباط المعاني فتتوفر له التصورات · ولم يكن جدّانا الاولان علَى خلاف ما نحن عليه فانهما كان لهما ما لنا من آلات التكلم وكانا مثلنا مفطورين علَى الائتلاف يشعران بنزعة الى الاشتراك وحاجة الى تبادل وتفاهم مستودعات الصدور من العواطف والانفعالات

او ليس والحالة كذلك اقضى لدواعي الطبع والفطرة ان يكون الذي بعثهما الى افتكاك آلة التكلم من اسر القوة وصرفها الى مجال العمل انما هو دافع الحاجة وداعي القضاء بحق الضرورة الا واننا نرى الاطفال يختلقون لانفسهم ضرباً من ضروب التكلم ونوعاً من انواع التفهيم ولولا ان قسر المهذبين يزعهم عن الشرود عن العادة المتبوعة الى الكلام المسموع ولولا ان ما فيهم من النزعة الفطرية والخلق الجبلي يدفعهم الى التأسي والاقتفاء بالغير لكنت تراهم يصوغون لهم من بوادر اقتراحهم لغة وينحتون من خزائن البدائه كلاماً

(٢) يقول بونلد : لا بد للتصور من علامة ملفوظة ولو في الباطن

فنقول ان الجواب عَلَى هذا الاعتراض يقتضي دقيق البحث عن العلاقات النفسانية الحاصلة بين التصور والكلمة ولنا في هذا كلام طويل ليس هاهنا مقامه • ولكننا نقول باختصار انه من الواضح البيّن ان التصور متقدّم عَلَى الكلام بالطبع ان لم يكن بالزمان فان الصوت لايكون عندنا كلاماً الا اذا صاحبه معنى سابق له والا كان الكلام اشبه بكلام البغاء • وعليه فلم يكن بد من ان يسبق التصور للانسان حتى يكسوه لباس اللفظ

فلو انزلنا ان الله افاض عَلَى الانسان التكلم مباشرةً او بواسطة لوَجب ان يسبق سبحانه ويفيض عليه التصورات والمعاني او يخوّله الوسائل والوقت لاستحصالها • ولما كان دليل الواقع يشهد بان انسان اليوم وانسان الامس هو المحصّل لتصوراته والمستنبط للمعاني كان من المتعين عَلَى بونلد واصحابه ان يثبتوا ان الله اختصّ الانسان الاول بمنة خارقة فافاض عليه التصورات مصوغة كاملة ومكسوّة بما يليق بها من الصور

(٣) ثم ان النتيجة التي يستنتجها بونلد ليست حاصلة عن مقدمات برهانه • لانه وان سلّمنا عَلَى سبيل المجاراة ان الله لقن الانسان التصورات ودلالاتها فلا يتحصل من ذلك ان الكلام ناقلٌ معصوم لتعاليم الله وذلك لثلاثة اسباب: اولها ان التصورات البسيطة لا توصف بالصدق ولا بالكذب هي التصديقات وحدها موصوفة باحدهما • فاذاً لو شاء الله ان يلقن الانسان الاول بواسطة التصورات تعاليمه الالهية الصادقة المنزّهة

للزم له بفعل مباشرة منه ان يعدّ تلك التصورات عَلَى نحوٍ تتركب معه التأليفات والتصديقات الاولية • فهل من البين انه سبحانه فعل

وثانيها هب انه فعل فلا يلزم عن ذلك ان مناقلة التصورات او تبليغ الالفاظ الدالة عليها يقتضي استصحاب نقل التصديقات التي التصورات مادتها • الا وان كثيراً من الناس يحرزون في ذخائر البابهم لتصورات واحدة اولية ومع ذلك يقال ان بعضهم في الحق وبعضهم الآخر في الضلال الا وان النقود الرائجة في سوق التحادث والتفاهم منها جياد ومنها ازياف ومن ثم فلا يستنتج من ان التكلم مصدره من الله انه يكون صادقاً ابداً في تبليغ التصديقات التي يستخدم لنقلها

وثالثها لو سلّمنا بكل ما تقدم من ان الله افاض عَلَى الانسان المعاني ولقنه الكلام والدلالات والف هو في ذهنه التصديقات فهل يلزم عن كل ذلك انه تعالى نزّل عَلَى الانسان وحياً حقيقياً يستدعي من الانسان فعل ايمان به • كلا ثم كلا • او ليس ادنى الى الصواب واقرب لقبول العقل ان يقال ان الله لقن الانسان الكلام تلقين تدريس وتعليم تلقّاه هذا بفعل ادراكه فاذعن له لما في تلك الحقائق الملقنات من الوضوح الباطن من غير ما حاجة الى الالتجاء لفعل تنزيل ووحي ؟ (عن المطول)

(٣١) «٣» اما التعليم الاجتماعي الذي يقول بونلد انه قاعدة معارفنا اليقينية فهو احط من ان يوسم بكونه مصداق اليقين وهو اعجز من ان ينزّل بمنزلة دليل عليه • لان التعليم المجتمعي هو نقّال للحق كما هو نقال للبطل عَلَى السواء فهو احق ان يكون متهماً ظنيناً

«٤» اما قول لامني بان العقل العام (ويريد به الرأي العام) يكون الرسول الصادق المبلغ للتنزيل الاول فلا نرى فيه من السداد فوق ما رأينا في براهين بونالد فهذا الرأي ايضاً اعجز من ان يقضي الوطر المقصود ودليلنا انه لا يتسنى لي الحكم بما يصدقه جميع الناس ما لم استوثق من صدق مشاعري وعقلي الشخصي · فلئن كان العقل الشخصي ظنياً مريباً فليس العقل العام الجمعي المؤلف من عقول مفردة باحق ان نركن اليه ونعقد عليه ثقتنا

ثم من الممتنع في العمل ان يكون العقل الجمعي العام قاعدة مرشدة هادية لانه اي ضرب من ضروب الاجماع يشترط حينئذٍ في العقل العام ليكون ضميناً للحق وكافلاً له الاجماع التامّ الكامل بكماله العددي ام الاجماع المعروف بالاجماع الاولي او التواتر

ثم ما السبيل الى تحقق هذا الاجماع ولو اضافياً فهل يتعين علَى المرء ان يستقرئ آراء الناس قاطبة ويستطلع طلع نحلهم واقوالهم ويقلب تاريخ البشرية توصلاً الى معرفة اجماعهم ولا يعير جازم اذعانه حقيقة من الحقائق الاساسية المتعلقة بالآداب والدين الا بعد فراغه من ذلك الاستقراء فالقائل به انما يقضي علَى الانسان ان يصرف اعوام حياته في البحث عما هو اهم للحياة واوجب بالمعرفة وتبقى ضالته شاردة يكاد لا ينشدها عمره

(٣٢) نتيجة ما تقدم · قد حاول التقليديون ان يجدوا ضميناً لليقين في خارج العقل فقد تلمسوا دليلاً لليقين لا باطنياً كما يشترط فيه عدد (٢٩) بل اجنبياً خارجياً

والحال ان الحق ان كان مما يتوصل اليه العقل فيلزم ان يكون ضمينه في العقل وعليه فينبغي لمصداق اليقين ان يكون باطناً

البحث الثاني

في ان المصداق الباطن ينبغي ان يكون واقعياً اي من جانب الموضوع (١)

المطلب الاول

في المصداقات النفسانية (٢) بحسب مذهب اصحاب مدرسة الايكوس وجاكوبي والكنتيين المحدثين

(٣٣) ذهب بركلي Berkeley (٣) وهوم Hume (٤) الى ان محط معارفنا مقصور علَى حدوثات محضة وعندهما ان العقل عاجز عن معرفة الجواهر اللامادية بل قاصر عن معرفة كل جوهر ويطلق علَى مذهبهم

(١) م: هذه هي الخاصة الثانية اللازمة لمصداق اليقين وقد اثبت المؤلف في الفصل السابق وجوب كون المصداق باطناً لا اجنبياً عن نفس الحقيقة كما رأيت

(٢) م: عبرنا بلفظ النفسانية عن قولهم Subjectif ومعناها ما هو حاصل في الفاعل المفكر · واصحاب هذا المذهب هم اتباع المدرسة المعروفة Ecole écossaise والايكوس من اعمال انكلترا

(٣) م: فيلسوف من ارلندا ١٦٨٤—١٧٥٣

(٤) م: هوم (داود) فيلسوف ومؤرخ انكليزي وُلد في إدنبرج (١٧١١—١٧٧٦) وله تأليف مشهور عنوانه مقالة في العقل الانساني النظري الصرف

هذا اسم Empèrisme اي الخُبرية[1] اعني التجربة والاختبار . اذ كان جاكوبي يقول: انا وان استكددنا جواد العقل فلا نتجاوز به مدى المحسوسات الواقعة تحت الامتحان والتجربة فليس اللامحسوس اذاً موضوع المعرفة . فلئن شاء الانسان ان يألف عالم الحقيقة ويخالطه مستأنساً به وهو ليس لديه من قوى المعرفة الا هذه القوّة المعروفة بالعقل فلا ينفك العالم اللامحسوس جافلاً منه والانسان اجنبياً مستوحشاً عنه . عَلَى ان العقل حدُّه هذا : قوّة يتأمل بها الانسان في العالم المحسوس وفي نفسه قصد ان يتحصل التصورات . وانما في الانسان ما خلا العقل لطيفة سرية محجوبة عن ادراكنا ولكننا نصدّق مذعنين بوجودها وهي القابلة لتأثيرات الحق والجمال والخير الادبي او الصلاح . وموضوع هذه اللطيفة الروحانية متقدّم عَلَى كل برهان ونحن لا ندركه ولكننا نصدّقه مذعنين

وان كثيراً من الفلاسفة لما رأوا ان هذا المذهب يداعي معارفنا الكلية وعقائدنا الدينية الى الدمار لاذوا بقوة نفسانية يبعثنا دافعها الى التسليم بهذه الحقائق وذلك صيانة لحرمتها ووقاية لها من البوار . واما مدرسة اكوس (وزعيمها ريد Reid) في انكلترا فتقول بان معارفنا الفائقة المحسوس ليست موضوع معرفة موضوعية اي حاصلة عن الموضوع بل هي موضوع

(١) م : هذا المذهب يقول ان المنبع الوحيد لمعارفنا انما هو التجربة والامتحان الحسيّ وقد اصطلحنا عَلَى تسميته بمذهب الخُبرية نسبة الى خُبر (بضم وسكون) ومعناه الاختبار والتجربة . قيل صدق الخُبرُ الخَبرَ

ميل فطري نسميه الحث العام[1]

وعند جاكوبي (م: فيلسوف الماني من سنة ١٧٤٣ - ١٨١٩) ان مناط هذه المعارف هو قوّة حسَّاسة او استعداد شعوري في الروح ويقول ان هذا الاستعداد الشعوري هو القاعدة لجميع معارفنا

وفي هذه الايام الاخيرة قد انبجس في ارض فرنسا سيل آراء هي اشبه بالآراء التي وصفناها قريباً كأنها منبثقة من ينبوعها او مجبولة من طينتها فان المدرسة الجديدة المسماة Néo-cantiste او Néo-criticiste (المذهب الكنتي الجديد) ترتأي ان محلّ عقدة المطلب الذي هو مطلب المعرفة انما هو ان يقال بان العقل العمليّ له التقدم والاسبقية عَلَى العقل النظري (كذا) . وانا نسلّم بالحقائق المقولة الكلية لان الارادة تكرهنا عَلَى التسليم بها وان تسليمنا بها من قبيل الاعتقاد او الايمان . واول من قال بهذا الرأي في فرنسا هو رانوفيه Charles Renouvier[2] وان

(١) م : وخلاصة قول ريد المذكور ان في الانسان ضرباً من الايعاز والايماء يحمل العقل عَلَى الاثبات او الانكار من غير ما دليل موجب او اسباب معروفة معرفة ظاهرة ويسمي هذا الايعاز باسم الميل الفطري الاعمى او الغريزة الطبيعية العمياء

قال فرج ملخصاً هذه المباحث المتعلقة بالمصداق الباطن : اركان المعرفة في الفاعل العارف ثلاثة الطبيعة والمشاعر والعقل . وعليه فمن الفلاسفة من ذهب الى ان المصداق الوحيد للحق هو غريزة فطرية في الطبيعة . ومنهم من قال بانه هو ادراك المشاعر . ومنهم اخيراً من قال بان مصداق الحق هو مشاهدة العقل

(٢) م : هو فيلسوف افرنسي وُلد في Montpellier من مدن فرنسا (١٨٤٥—١٩٠٣)

هـذا المذهب مشرب روح كنت [1] وناقل لاخص مبادئه وذلك لان كنت بعد ان انكر في مقالته « في انتقاد العقل المجرد » امكان معرفة العقل شيئاً آخر غير الحدوثات الظاهرة اثبت في مقالته في نقد العقل العلمي ضرورة التسليم ببعض حقائق اساسية متعلقة بالآداب والدين • فقال ان هذه الحقائق تلزم لزوم النتيجة المنطقية عن الضرورة التي يثبت بها فينا الغرض الادبي او الواجب الادبي

وان كنت يطلق عَلَى ضرورة ثبوت هذا الواجب فينا اسم (الامر المنصوص الصريح)

وان كثيراً من اصحاب الروحانية [2] الكاثوليكية قـد تبعوا مذهب الانتقادية الجديدة هذا • اذ تراهم يحاولون ان يتكلفوا اقناع الغير من طريق القلب لا من طريق العقل بناء عَلَى كلمة باسكال اذ قال : ان للقلب حججاً يجهلها العقل • وان كل المذاهب التي ذكرناها هاهنا مشوب جميعها بنقص واحد مشترك بينها وهو انها تبقي لنـا مطلب اليقين معقداً غير

(١) م : كنت (Emmanuel) Kant- فيلسوف الماني دقيق متبحر وُلد في كنسبرغ (١٧٢٤—١٨٠٤) عنّ له ان يصحح مجموع معارف الانسان ويصلح شأنه فخطر له ان يجعل مراح مباحث العلم الثـ ليتسنى له ترميم بناء اليقين بواسطة فعل العقل العملي مستخلصاً الى شريعـة الواجب فالى وجود الله فالى خلود النفس والمشهور من مؤلفاته ثلاث مقالات • مقالة في انتقاد العقل النظري المجرد والمقالة الثانية في انتقاد العقل العملي والمقالة الثالثة في انتقاد التصديق

(٢) م : الروحانية نسبة الى الروح وعبرنا به هاهنا عن لفظهم Spiritualisme وهو مذهب القائلين بان الروح جوهر حقيقي يمكنه ان يفعل ويوجد بمعزل عن المادة اذ ليس هو متعلقاً بها تعلقاً باطناً

منحل • فان اصحاب اللاادرية نفسهم لا ينكرون ان في طبيعتنا ميلاً يدفعنا بضرورة قوية او اقوى الى التسليم ببعض حقائق يقينية • والحال ان مفصل المسألة ان نعلم شأن هذا الميل او الدافع اياً ما اطلقوا عليه من الاسماء • هل هو ميل اعمى ام هل هو مبنيّ عَلَى موجب صوابي ويمكن تحقيقه • فان كنا ندعي تحقيق هذا الميل فيتعين علينا بحكم الضرورة ان نلجأ في تحقيقه في اخر تحليل نحلله اليه الى سبب او دليل هو غير طبيعة العارف يتسنى للعقل ان يدرك سداده وصحة ابتنائه اعني يتعين علينا ان نلجأ الى مصداق واقعي اي قائم من جانب الموضوع

المطلب الثاني

في المصداق بحسب مذهب سبنسر [1]

وعبارته امتناع ادراك النقيض

(٣٤) يقول سبنسر ان الاختبار الحسي هو المنبع الوحيد لمعارفنا ويوافق قوله ما تذهب اليه مدرسة الظهوريين • وعنده ان الاختبار يولد فينا حالات تعرف بحالات الضمير ويعني بها تغييرات حاصلة في

(١) م : سبنسر (Spencer) فيلسوف انكليزي ولد في دربي Derbey (١٨٢٠—١٩٠٣) وهو الذي وضع اساس فلسفة الترقي القائلة بان الانواع تتغير بالترقي • اعني ان الاجسام الآلية الحية تسير دارجة في سلم التكامل ومتنقلة تباعاً من هيئة الى اكمل منها حتى يتم لها الكمال بالتحول التدريجي من نوع الى نوع

الجوهر العصبي واننا نكتسب ما خلا هذه الحالات التي حصلت لنا بالاختبار الشخصي حالات اخرى او استعدادات اخرى هي نتيجة اختبارات اجدادنا انتقلت الينا عنهم بطريق التوارث

فهذه حالات الضمير الحاصلة فينا ومنا وعن اجدادنا لم تكن منفردة منفصلة وانما هي متصاحبة فينا وان من هذه الحالات المتصاحبة ما اذا توافق فيه اختبارنا واختبار اجدادنا يرتبط بعضه ببعض ارتباطاً مكيناً الى حدّ اننا وان حاولنا فصل بعضه عن بعض لا نجد له سبيلاً حتى غدا هذا الفصل بطريق السلب امراً ممتنع الادراك فامتناع ادراك النقيض هذا يكون الضمين الامين الصادق بان هذا التصاحب هو موافق لاختبار الانسانية المستمر الثابت وهذا هو المصداق الاخير لليقين · هذه خلاصة مذهب سبنسر

فنقول ان امتناع الادراك الذي يقوله سبنسر فيه اشتراك بالمعنى لانه يخلط شيئين مختلفين كل الاختلاف لانه لا يميز بين امتناع الادراك النفساني اي من جانب الفاعل وامتناع الادراك الموضوعي اعني الذي هو من جانب الموضوع · فان امتناع ادراك التصاحب في المعاني يكون حاصلاً امــا من ان المواضيع المدركة ينافي بعضها بعضاً منافاة تناقض وتعاند · واما من جهة ان الفاعل المفكر لا يمكنه ان يجمع تلك المعاني بعضها الى بعض

«١» فالامتناع الاول امتناع من جانب الموضوع مثلاً يمتنع علينا تصور دائرة مربعة · ولا شك بان هذا امتناع ادراك النقيض القائم من

جانب الموضوع هو مصداق للحق ولكنه ليس من الرتبة الاولى اي ليس المصداق الاولي لانه ليس بالموجب الاخير للتصديق والاذعان لاعتماده عَلَى شيءٍ في نفس الموضوع يكون موجباً او سبباً له اي لامتناع الادراك

«٢» اما الامتناع الثاني فهو من جانب الفاعل مثلاً يمتنع علينا ان ندرك طبيعة موجود روحاني عَلَى ما هي في ذاتها ·

والحال انه من الواضح ان مثل هذا الامتناع (واعني به عجز الفاعل المفكر عن ادراك النقيض) ليس يكون مصداقاً للحق لاننا ما يمتنع ادراكه علينا فقد لا يمتنع عَلَى عقل اسمى واكمل (١)

المطلب الثالث

في تفنيد الادرية العندية تفنيداً مجملاً (م: عن المطول)

(٣٥) ان مذهب الادرية العندية بكل فروعه التي ذكرناها الى هاهنا

(١) م : اعلم ان المذهب القائل بالمصداقات النفسانية اعني ان مصداق اليقين قائم من جانب الفاعل المفكر فقط مع جميع التفرعات التي يتفرع عليها هذا المذهب يطلقون عليه اسم Dogmatisme subjectiviste الاعتقادية النفسانية · واننا قد اصطلحنا عَلَى تسميته الادرية العندية · قد مر بك مناسبة تسميته بلفظ الادرية · واما وصفه بالعندية فواضح لليبب · عندية نسبة الى عند وهو ما كان من عند النفس لا من الخارج عنها ·

والعندية في اصطلاح الحكماء عند العرب هم الذين يقولون ان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر او عرضاً فعرض او حادثاً فحادث · اه · ولا نرى مانعاً من ان نحصر معنى هــذا اللفظ للدلالة عَلَى المذهب الذي شرحه الماتن ولا مشاحة في الاصطلاح ولاسيما وان لنا وجهاً فيه ودليلاً عَلَى اننا لم نخرج عن دائرة الاستعمال

تصريحاً او تعريضاً بجعل الموجب الاخير لليقين مطلقاً او علَى الاقل ليقين شطر مهم من معارفنا اليقينية قائماً باستعداد شعوري في نفس الفاعل المفكر ·

وهذا الاستعداد الشعوري وان اطلقوا عليه اسماء مختلفة كاسم سنّة الواجب عند كنت او الدافع الفطري عند الايكونسيين او الشعور الروحاني عند جاكوبي او الاعتقاد الغير مقدور دفعه (مراداً كان او غير مرادٍ) علَى ما يسميه الانتقاديون المحدثون فهو (اي هذا الاستعداد الشعوري) مع اختلاف اسمائه انما المقصود منه واحد ومرجعه الى واحد وهو ان اصحابه لا يلتمسون مصداق اليقين من وضوح الموضوع بل يستفتون فيه استعدادات النفس الشعورية ويتلقون عن لسان تلك الاستعدادات كلمة الحكم البات في فلسفة التحقيق واليقين ·

والحال قد بينا لك فيما تقدّم ان هـذا المذهب بجملته وفروعه لا يستقيم ولا نخلو منه بالطائل المقصود · والآن نختصر لك ما قدمناه فنقول:

ان هذا الاستعداد النفساني الشعوري اية طبيعة كانت طبيعته واي اسم كان اسمه لا يمكنه ان يكون الموجب الاعلى والاخير لليقين ·

وشاهدنا عليه ان هذا الاستعداد الشعوري اما ان يقدَّر كونه اعمى فطيراً اي بادياً بديهياً عن غير موجب وروية واما ان يُقدر كونه رشيداً سديداً

«١» فان كان الاول فيستحيل علَى العقل المفكر ان يرضى بـه حكماً فصلاً لان العقل المفكر لا يكون الرأي الفطير موفقاً له ولا يستغني بالعمى عن النور وهو اذا انعكس بالفكر الى نفسه فلا يكتفي بهذه الثقة

الغريزية العمياء عن ان يتسآءل لماذا وكيف حصل هـذا الاستعداد الباطن ولمَ وكيف هو كذا · فان هو لم يستضئ من خلال ذلك التساؤل بنور السبب الواضح لتلك الاستعدادات النفسية ولا استشف له ستر غموضها فانه يبقى بلا محالة هائماً في ظلمات الشك العام وحينئذٍ فسلام علَى مصداق اليقين [1]

«٢» اما ان كان استعداد النفس الشعوري رشيداً بان تتقدّمه القوة العاقلة وتدبره فذلك دليل على ان هذا الاستعداد مبني علَى موجب معقول وصوابي وانما على هذا الموجب الصوابي يكون ابتناء اليقين

فينتج اذاً ان المصداق الاعلى لليقين لا يمكن ان يكون عندياً اي من جانب الفاعل المفكر ليس غير وان الادرية العندية تكون اسماً مرادفاً

(١) م : شأن مصداق اليقين ان يكون معياراً نميز به الحق عن الباطل لا علَى وجه الترجيح فقط والا كان معياراً للظن والرأي · بل علَى وجه من الوضوح يرغم العقل علَى التسليم والاذعان من دون ان يستزيد استيضاحاً · والحال ان هذا الاستعداد اذا قدّر كونه اعمى اي خالياً من المعرفة وعارياً من النور يستحيل ان يكون دلالة علَى العلم والمعرفة اليقينية · وكذا قل في الاعتقاد الاعمى لانه اذعان اعمى وبالنتيجة اذعان فطير غير معقول لان الاذعان الرشيد المعقول اللائق بالانسان العاقل هو اذعان مسنود الى حجة سديدة · ثم القوة الشعورية ليست بقوة متعقلة وانما هي قوة شهوية والقوة الشهوية لا تدرك الحق

ثم ليس يكون الضمير والوجدان مصداقاً لليقين لان الضمير ليست تصدر عنه جميع معارفنا وليس من شأنه ان يبحث عن علل الاشياء الاخيرة وانما هو شرط بدونه لا تحضر لنا في الذهن ضروب اليقين وموضوعه الحدوثات الباطنة في النفس

(فرج)

للادرية . اذن مقتضى الضرورة ان يكون موضوع معارفنا حاملاً في نفسه موجب تزكيته واداة تحقيقه اعني لا بد من ان يكون مصداق اليقين موضوعياً اي من جانب الموضوع .

البحث الثالث

في ان المصداق الموضوعي يشترط فيه ان يكون قريباً

المطلب الاول

في المصداق القريب بحسب رأي دي كرت (١) والاونتولجست (٢) اي اهل الشهودية

(٣٦) «١» ان دي كرت لكي يتملص من ربقة شكه العام رأى

(١) م : دي كرت فيلسوف افرنسي وُلد في لاهاي من اعمال فرنسا (١٥٩٦—١٦٥٠) شاء هدم العلم المدرسي وان يقيم مقامه طريقة عملية جديدة وسمى مذهبه بالمذهب الكرتسي . وله تآليف كثيرة والذي اشتهر منها خطاب له في الطريقة العملية Discours sur la méthode وتأملاته المتافيسقية Méditations methaphisiques

(٢) م : الانتولوجست تباع المذهب المسمى عندهم Ontologisme ومعناه معرفة الموجود واستعملوه للدلالة على مذهب يقول اصحابه ان اول موضوع يتجلى للعقل انما هو الله وتصوراته الالهية واول فعل تصدره القوة العاقلة هو مشاهدة الله . قالوا اننا نتصور ماهيات الاشياء ونسبها ونتصور تلك الماهيات ونسبها انها كلية وضرورية وازلية وان معرفتنا لا تقف عند الاشياء المحدودة والمتناهية وانما هي تتناول على قدر ما اللامتناهي نفسه . والحال ليس من مسوّغ لوجود تصور اللامتناهي

ان ينزل منزلة اليقين واقع وجوده قال : انا افكر فاذاً انا موجود . ثم اخذ يسائل نفسه على ذلك الواقع اي واقع وجوده لماذا هو موقن اياه فقال ان سبب ايقاني هذا لا يمكن ان يكون شيئاً آخر غير اني ارى رؤية وضوح انه ينبغي لي ان اكون موجوداً لكي افكر . فاستنتج من ذلك قال : حكمتُ اذاً انه يسوغ لي ان أُنزل منزلة ضابط عام ومطلق ان الاشياء التي ندركها ادراكاً واضحاً وبيناً هي كلها حقة . اه .

نقول الا ترى ان هذا المصداق هو عنديٌ نفساني اي غير خارج عن دائرة الذهن وهو من حيث هو كذا لا يصلح ان يكون مصداقاً اولياً وفي الدرجة الاولى وان دي كرت نفسه استشعر ذلك الاعتراض ولهذا تراه حاول تلافيه واخذ يحلل رأيه حتى تأدى اخيراً الى الالتجاء لحكمة الله وجودته قائلاً انه جل شأنه لا يمكنه ان يلقننا معارف كاذبة .

«٢» ايضاً اصحاب الشهودية مؤدّى مذهبهم الى مصداق بعيد فعندهم ان الذي يكفل لنا صدق معارفنا وحقها انما هو التصورات الالهية التي هي المثال الاول لتصوراتنا .

والماهيات الاولية الضرورية في ذهننا ان كنا لا نسلم بان حد تصورنا القريب والموضوع الخاص للعقل انما هو الله نفسه الموجود الواجب الوجود الازلي اللامتناهي . اه

واننا قد اطلقنا على هذا المذهب اسم الشهودية نسبة الى شهود . والشهود عندهم هو رؤية الحق بالحق . ولربما كان هذا الاسم والاً على المقصود دلالة موافقة ولعل لفظة اللدنية تعبر عن هذا المعنى لان العلم اللدني في اصطلاح العرب هو ما تعلمه العبد من الله تعالى بغير واسطة ولكن اللدنية يعتبر فيها التلقين من جانب الله والشهودية يعتبر فيها العلم الحاصل من جانب الانسان فتكون لفظة الشهودية ابلغ لتأدية المعنى . اه

المطلب الثاني

في ما في المذاهب المتقدمة من نصيب الصدق

(٣٨) لا غروَ ان مذهباً لا يكون باطلاً من كل الوجوه والا فلا حظَّ له من الوجود لانه يكون معدوماً · فمذهب الشهودية كمذهب دي كرت له سهم من الحق وفيه وجه من الصدق · ووجه من الصدق ان الذي ينزّل وجود الله منزلة حقيقة مسلَّم بها باعتبار العالم الوجودي في الخارج فيحقُّ له ان ينتقل من ضرورة ذات الله الى بيان الامكان الباطن للموجودات وشرح ما بينها من النسب الضرورية الكلية التي لا تتغير شرحاً تأليفياً · لان الطبيعة الانسانية مع ما لها من العقل المستعدّ لمعرفة اليقين هي باعتبار الوجود الخارج معلولة لله الفائق الكمال · لان الله خلقها لتعرف الحق ولا تزال متجهة اليه باميالها تتصرف متدبرة بفعل عناية الله الحكيمة الجوّادة ·

والحال ان منتهى كمال النظام الذهني ان يجيء على اتم الوفاق مع النظام الوجودي اعني ان العقل يكون بالغاً غاية كماله ان هو قوي ان يعلل كل حقيقة من ذات الله واسمائه اعني ان يستدل على كل حقيقة من ذات الله وصفاته · ولكن هذا الاوج من الكمال لا يؤتاه عقلنا في هذه الحياة الدنيا ولا يمكننا في حالتنا هذه ان نرتفع الى سموّ مثل هذه المعرفة التأليفية الا بمرقاة الاستقراء والتحليل · فان الطريقة الفلسفية هي تحليلية تأليفية · اه · (عن المطول)

❊ الفصل الثاني ❊

في ان تصديقات النظرية الاولية او القريبة هي موضوعية

البحث الاول

صورة المسئلة

(٣٩) انا ننبه المطالع ان مدار كلامنا هاهنا على القضايا البسيطة التي تعبّر عن النسب النظرية والتي يقينيتها قريبة اي متناولة بلا واسطة (عدد ٢٧) فنقول ·

ان ايجاب مثل هذه القضايا كقولك مثلاً ان الكل مساوٍ لمجموع اجزائه انما هو عبارة عن تأليف ذهني فان الذهن يضع طرفي القضية ويجمعها باقامة نسبة الاتحاد بينهما · وانما العقل يؤلف هذا التأليف ضرورةً وابتداءً اولياً اي من غير فكرٍ ويذعن بصدق النسبة بقوة دافع متغلّب يدفعه اليه · الى هنا ما هو متفق فيه بين الجميع ·

وهنا تعترض لنا مسئلة اساسية في هذا التأليف اية طبيعة هي طبيعته وهذه نقطة الخلاف · فذهب كَنت ان هذا التأليف ثمرةٌ طبيعية للعقل يولدها بقوة ما فيه من الشرائع الراسخة الثبوت التي لا تتغير · وعليه فتكون تصديقاتنا جبلية اي كما نصنعها نحن وليس لها الا الحالة التي نصوغها لها نحن لا تفيدنا الا معرفة طبيعتنا نفسها · وهذا القول يفضي الى مذهب العندية اي اللاادرية الروّاغة ·

وانما سوف نأتي عَلَى تكذيب هذا المذهب مبيّنين ان تصديقاتنا ليست بنتيجة تأليف تأتي به النفس من عندياتها ابتداء وانما يصدره العقل مدفوعاً اليه بقوة وضوح الموضوع نفسه لان الذي يحمل العقل عَلَى ايجاب النسبة بين الطرفين انما هما الطرفان نفسهما. والحال ان التصديق الحاصل عن قوة وضوح النسبة القائمة من جانب الموضوع ليس بنتيجة يستقلّ العقل باصدارها وانما هو معلول حاصل في العقل عن الموضوع

المطلب الاول

قضية اساسية

(٤٠) ان العقل عندما يبرز تصديقاته القريبة اليقينية فالذي يبعثه الى نسبة المحمول الى الموضوع انما هو واقع وضوح المطابقة او التضمن او الالتزام القائم من جانب الشيء بين المحمول وموضوعهِ لا فعل مزاج طبيعي يدفع العقل الى الحكم بتلك النسبة ٠

ان لنا لاثبات هذه القضية برهاناً واحداً وهو مستمدّ مما تحققه لنا شهادة الوجدان والضمير من حصول هذا الواقع فينا فاننا اذا استفتينا الضمير والوجدان في ما يحدث فينا لدن اصدارنا هذه التصديقات القريبة اليقينية بان نسأل مثلاً ما الذي يحملنا عنوةً عَلَى ان نقول : الكل اكبر من كل جزء من اجزائه ٠ اهو استعداد طبيعي حاصل عن مزاج فطرتنا ام الكل والجزء ظاهرين لنا في مجلى ما بينهما من التناسب ٠ فلا شك ان ظهور ما هو الكل من جهة ما هو بالقياس الى جزئهِ انما هو الذي يحملنا عَلَى

الحكم بان الكل اكبر من جزئه ٠ اذن هو الحق الوجودي نفسه الذي يدفعنا الى التصديق والاذعان

(٤١) ودونك البرهان الاثباتي المستمدّ من الاطوار التي يتنقّل فيها العقل تباعاً في طريق المعرفة كثيراً ما يتفق للعقل اذا وقف تجاه موضوع واحد بعينه ان يبدر في اول الامر متحيراً في ذلك الموضوع ويتردد شاكاً فيه واقفاً بين طرفين ثم يخطو الى ترجيح يتفاوت تدريجاً الى ان يصل اخيراً الى اليقين التام الجازم ٠

اذا حضر للعقل طرفا حكم وترك العقل وشأن نفسه فيبقى واقفاً مذبذباً بينهما لا يميل الى واحد منهما لا ينفك عن تلك الحال ما دام لا يرى موجباً مرجحاً للاذعان وهذه حال الشك ٠ وان هو اعمل الفكر فظهر له ذلك الموجب المرجح ولكن عَلَى وجهٍ غير جليّ فهو في حال الظن المتفاوت الرجحان - واما متى حصحص له ذلك الموجب بجلي وضوحهِ وبيانه فاذا هو يندفع باذعانه مصدّقاً له تصديقاً باتاً جازماً هو اليقين ٠

مثلاً لو قدّرت انني اشك في ان الزوايا الثلاث من مثلث الزوايا هي مساوية لزاويتين مستقيمتين وسألت نفسي من اين حصل لي هذا الشك ومتى يتزاح عني فالجواب عليه :

«١» ان الشك عارض لي من جهة اني لا ارى في موضوع حكمي نسبة الاتحاد بين طرفيه اعني ان الاتحاد بين المحمول وهو زاويتان مستقيمتان وبين الموضوع وهو الزوايا الثلاث من مثلث الزوايا هذا الاتحاد اقول لا ينجلي لعقلي ٠ ولهذا فان عقلي يبقى متردداً حائراً فانا في

فنقول رداً لذلك ان ترتب يقيننا عَلَى كمالات الله هو بالضرورة سقوط في قياس الدور وشاهدنا عليه اننا لا نعرف الله معرفة قريبة وبشهود عياني وانما نحن نعرف وجود الله وطبيعته معرفةً من المتأخر اي بالاستدلال من متأخر (اي نعرف الله من آثاره ومعلولاته فليست معرفتنا له معرفة تعليل بل استدلال) والحال ان كل اثبات او برهان انما هو متوقف عَلَى مقدمات يقينية ·

فاذاً لو انزلنا ان اليقين مبناه طبيعة الله وكمالاته لزم ان البرهان الذي نتخذه لاثبات وجود الله ووجود جودته وحكمته يكون هو نفسه مبنياً عَلَى وجود الله ووجود جودته وحكمته·وعليه فكان من الضرورة ان تكون نتيجة هذا البرهان مسلّماً بها لنبني عليها مقدمات نفس البرهان(١)

(١) م : قضية مذهب الشهودية انه لا يحصل لنا اليقين العلمي الا في حال ما ندرك ان ماهيات الاشياء هي عَلَى مثال تصورات الموجود الواجب الوجود ·والحال ان وجود الواجب الوجود لا نتوصل الى معرفته الا بطريق الاستدلال · والحال ان الاستدلال البرهاني يجب ان ينبني عَلَى مقدمات يقينية · فاذاً معرفة وجود الله تفرض سبق مقدمات يقينية · ولكن في مذهب الشهودية ان السبب الوحيد في اثبات ان حقيقةً هي يقينية من قبيل الضرورة والاستمرار وعَلَى وجه التأبيد انما هو كونها عبارة عما في تصورات الله من النسب القائمة · فاذاً السبب الوحيد في ايجاب مقدمات البرهان عَلَى وجود الله ايجاباً يقينياً انما هو تيقننا ان هذه الحقائق تعبر عن النسب الضرورية القائمة بين تصورات الله · فينتج اذاً ان يقينية برهان وجود الله تنبني عَلَى مقدمات تستمد هي نفسها يقينيتها من نتيجة البرهان وهذا سقوط في خطأ الدور · ولا مناص لهم من هذه الورطة الا بان يثبتوا ان العقل يشاهد عياناً ومباشرة ذات الله وضرورة وجود الموجود الالهي · وهذا هو مذهب الشهودية الذي سنتحرى تخطئته في علم النفس ان شاء الله (عن المطول)

الا يرى ان هذا من قبيل المصادرة عَلَى المطلوب Petition de principe

المطلب الاول

نتيجة مجملة للبحث المتقدم

(٣٧) عَلَى تقدير انه يوجد معارف متسمة بسيماء الحق وان لدى العقل آلة يميز بها الحق من الباطل اعني انه يوجد مصداق للحق فمن الضرورة ان يكون هذا المصداق قريباً وباطناً وموضوعياً·

اما كونه باطناً فلأنه لو كان خارجاً لا يصح كونه المصداق الاخير لان العقل لا يرضى بشهادة شاهد ولا يوقن صدقها ايقاناً جازماً قاطعاً ما لم يرَ في نفسه موجباً كافياً لذلك الاذعان عَلَى ان كل خبر او شهادة قابل للصدق والكذب واما كونه من جانب الموضوع فلأن الموجب الاخير للتصديق والاذعان لا يكون استعداداً نفسانياً في الفاعل المفكر·لان الانسان لما كان عَلَى اعتقادٍ من انه يلي قوّة التفكّر في افعاله النفسانية وعرضها عَلَى محك التحقيق كان لا يخلد مطمئناً الى الاذعان قبل تزكيته بناقد التروي والتبصر ·

«٣٨» اما كونه المصداق قريباً فلأن اذعان العقل وان كان ينبني عَلَى اسباب كثيرة مترتب بعضها عَلَى بعض ولكن لا بد من ان يكون لهذه الاسباب سبب اخير هو اسٌ جميعها يقف عنده الاذعان منتهياً اليه بلا استزادة دليل والا وجب التسلسل · وعليه فان كان لا بدّ من ان يكون مصداقٌ متصفاً بهذه الصفات فما عساه يكون·فالجواب عليه في الفصل الآتي ·

حال الشك

«٢» اما اذا ظهر لي الاتحاد بين طرفي الحكم من نفسه او بواسطة حيلة اتخذها العقل فان الشك يزيح عني للحال فأوجب من فوري ان اعرف حقيقة القضية وهي ان الزوايا الثلاث من مثلث الزوايا تساوي زاويتين مستقيمتين . والتشبث بهذه الحقيقة لانني موقن صدقها

فيتحصل من ذلك ان الشرط الضروري والكافي لازاحة الشك وتحصيل اليقين انما هو رؤية الاتحاد القائم بين موضوع ومحمول قضيتي من جانب الشيء واعني به الحق الوجودي او حقية الشيء في نفسه .

والحال ان هذا الذي قلناه من تعاقب تنقل العقل من الشك الى اليقين بالقياس الى قضية واحدة على ما يشهد لنا به الضمير يستحيل شرحه على تقدير صدق مذهب كنت القائل بان هذا التأليف عندي نفساني صرفًا .

نعم قد ينفهم تنقّل العقل على التعاقب من الشك الى اليقين اذا قدّرنا ان العقل اذا وقف بازاء بعض قضايا فيؤلف فيها ابتداء وبقضاء محتوم على ما يزعمه كنت وانه اذا وقف بازاء غيرها من القضايا فيقف مترددًا شاكًا فيها اذ يتحقق حينئذٍ التنقل التعاقبي . ولكن كلامنا في التنقل التعاقبي الحاصل للعقل تجاه قضية واحدة بعينها فكيف يتم له هذا التنقّل وكيف يمكن شرح ان العقل تجاه موضوع واحد ومحمول واحد في قضية واحدة يكون تارةً في الشك وتارة في اليقين اذا كان الباعث له الى التأليف قضاء محتومًا لا يمكنه دفعه . فتلك حال مستحيلة ومستحيل

شرحها عقلاً .

والحال ان شرح تعاقب احوال العقل وتراوحها بين شك ويقين هو سهلٌ وميسور على طريقة مذهبنا بل نقول ان شرح تعاقب تلك الاحوال العقلية له في مذهبنا وجه سداده وصوابه لان الإذعان اذا كان ما يحمل اليه ليس هو واقعًا من عند النفس ومن مزاج فُطر عليه الفاعل المفكر بل هو واقع حاصل من جانب الموضوع من الاتحاد القائم بين محمول القضية وموضوعها فذلك الاذعان يكون بحسب ظهور ذلك الاتحاد وعلى نسبته وشأنه شأن نسبة المعلول الى علته . وما دام الاتحاد غير ظاهر للعقل فلا يحصل في العقل اذعان له وعلى قدر ما يتفاوت ذلك الاتحاد تدريجًا في ظهوره للعقل يتفاوت قبول العقل له بحسبه تدريجًا حتى اذا تجلّى ذلك الاتحاد بملء وضوحه فيأخذ اليقين من العقل ويستولي عليه ويرسخ فيه . فينتج من ثم ان السبب الضروري والكافي لليقين انما هو الوضوح الحاصل من جانب الموضوع وهذا الوضوح هو نفسه مصداق الحق الذي كنا نتلمسه في مطالبنا المتقدمة .

المطلب الثاني

نتيجة ماتقدم وهي ان العقل فيه استعداد لمعرفة الحق ولديه موجب وضابط لليقين .

(٤٢) قد قررنا فيما تقدم ان العقل اذا فكر في معرفته فيؤدي به فعل تفكره هذا الى اصدار تصديقاته منصرفًا اليها بدافع وضوح الحق

الموضوعي او حقية الشيء · والحال ان التصديق الذي هو فعل ليس شيئاً اخر الاّ المبدأ الفاعل للتصديق · فاذاً المبدأ المتعقل فينا يمكنه ان يتحقق موضوعية بعض تصديقاته اعني انه يعلم ان في وسعه معرفة الحق وان في وسعه ان لا يذعن الاّ بداعي موجب من جانب الموضوع وان هذا الموجب من جانب الشيء هو في تحليله الاخير وضوح تعلق المحمول بالموضوع وضوحاً من جانب الشيء.

وعليه فلا يكون استعداد العقل لمعرفة الحق مبدأ مقرراً يجب التسليم به ابتداء كما يقول بعض الادريين وانما هو نتيجة برهان استقرائيّ مبني عَلَى الملاحظات والمشاهدات

❊ الفصل الثالث ❊

في قوة دلالة تصديقاتنا النظرية

البحث الاول

في الصفات الخاصة بالحقائق الذهنية النظرية

(٤٣) اذا اوجبت حقيقة من الحقائق النظرية بان قلت مثلاً ان كميتين اذا ساوتا كمية ثالثة بعينها فتستويان معاً فقولي هذا من التصديقات التي لا تعلق لها بالاختبار والامتحان لان ايجاب النسبة بين المحمول والموضوع في مثل هذه التصديقات يتم لي بلا حاجة الى روٴية تحقق تلك النسبة في الوجود الحادث الخارج اذ يكفي ان اتأمل طرفي القضية

واحللهما حتى تشرق النسبة بينهما على العقل وتسترق اذعانه ولما كانت هذه الاطراف من المعاني المجردة كان لزومها في العقل ضرورياً ومعتقاً عن كل شرط وعن كل قيد زمان ومكان

وكان المدرسيون يطلقون عَلَى مثل هذه التصديقات اسم التصديقات بمادة ضرورية (عد ٧٠ من المنطق) وقد غلبت اليوم تسميتها بالتصديقات التحليلية

ويقابل التصديق التحليلي او التصديق بمادة ضرورية التصديق التأليفي او التجربي وهو الذي يعرف عند المدرسيين بالتصديق بمادة عارضة كما لو قلت مثلاً كل غدد (مرض الخراج) اصله من المكروب فان كل تصديق تجربي او استقرائي انما مبناه عَلَى التجربة والامتحان لان تحليل الاطراف في مثل هذه التصديقات لن يكون سبيلاً لاظهار النسبة بينها وانما لا بد لروٴية تلك النسبة من تحقق وجودها في الواقع الخارج المعين · وبناء عليه يكون مثل هذه التصديقات متوقفاً حصوله عَلَى واقع خارج حادث مربوط بقيود الزمان والمكان والمادة · ولهذا يسمى هذا التصديق تصديقاً تعليقياً او شرطياً وبمادة عارضة حادثة

ثم ان التصديق التجربي التعليقي لا يخلو ايجاب النسبة فيه من زيادة شيء اجنبي عن مضمون اطرافه مستمد من الاختبار والتجربة · ولهذا يصفونه بأنه تصديق تأليفي

البحث الثاني

في ان الحقائق النظرية في مكانة من الاهمية والخطارة

(٤٤) ان اليقين بحقية تصديقاتنا النظرية يحل في معرض العلم اجل محل من الاهمية والنفع اذ ليست العلوم العقلية وحدها داخلة بجملتها وبطريق الاستقلال في دائرة هذه المعارف بل ايضاً اليقين بحقيقة العلوم التجربية نفسها لا يشرد عن هذه الدائرة لان مرجع تحليله الاخير ان يكون (اي ذلك اليقين) مبنياً على حقائق عقلية نظرية او لا أقل من ان تكون يقينية الحقائق التجربية مقيدة الثبوت بشرط وضوح مبدأ التناقض هذا فضلاً عن ان المعرفة التجربية لا توصف بالعلم الا متى امكننا ان نستدل من الوقائع والمشاهدات الحادثة عَلَى مبادىء وشرائع نظرية مثالية اي مقيساً عليها

لا تنكر ان كنت يسلم بان العقل حاصل على تصديقات تحليليــة ولكنه يخلع عن هذه التصديقات كل فضيلة علمية اذ يجعلها خلفاً من القول وضرباً من التطويل المحض الذي لا فائدة فيه

فيجدر اذاً بنا ان نبين ان مثل هذه التصديقات التحليلية (بمادة ضرورية) لها فضيلتها العلمية خلافاً لما يزعم كنت وان تثبت تحقق وجودها في العقل خلافاً لمزاعم اهل الظهورية فنقول:

البحث الثالث

في تخطئة مذهب الظهورية (١)

المطلب الاول

صورة المسألة (٢)

مذهب الظهورية

(٤٥) «١» ان مفصل المسألة هو هذا: المبادىء التي تبنى عليها العلوم هل هي كلية حقيقة كما هو مذهبنا ومذهب كنت نفسه ام ليست هي بكلية شاملة بمعنى الكلية الحقيقي • فاصحاب الظهورية يجيبون عَلَى هذه المسألة بقولهم: ان جميع القضايا التي يتألف منها العلم لا يمكننا ايجابهـا بجازم اليقين الا في ضمن دائرة الحدود التي ثبتت يقينيتها فيهـا بشاهد الاختبار ومحك التجربة • واما نحن فعندنا انه يوجد قضايا شأنها ان تكون موجبة بجازم اليقين ايجاباً مطلقاً و بالمعنى الكلي لا ايجاباً مقصور الصدق عَلَى حوادث الاختبار التي ثبتت فيه فقط

واعلم ان كلامنا هاهنا على القضايا النظرية لا القضايا الاختبارية اذ سوف نسهب الكلام في القسم الثاني على هذه القضايا الاخيرة الحاصلة بطريق الاستقراء

(١) م: قد اشبعنا الكلام في هذا الصدد في المقدمة التي علقناها عَلَى المنطق فلتراجع

(٢) م: نقلاً عن المطول مع بعض اختصار وتصرف

ومرادنا بكلية القضايا النظرية ان المحمول فيها مقول على كل فردٍ فردٍ من الافراد التي تنطوي تحت امتداد الموضوع قولاً مطلقاً عن كل قيد زمان ومكان

قد اثبتنا في ما تقدم ان مثل هذه القضايا لها موضوع٠ والان نبين ان دلالتها على موضوعها دلالة عامة وكلية ٠ اعني ان موضوعها المدلول عليه بها هو عام كلي

« ٢ » يقول اصحاب الظهورية ان معرفتنا مقصورة على الامتحان بالحس لا تتخطى حدوده وان التصورات المجردة معدومة لا وجود لها في الذهن وان ما نسميه تصوراً مجرداً انما هو صورة جمعية ليس الا ٠ فلا يبقى محل للتصديقات المعروفة بالتصديقات الذهنية النظرية لان كل تصديقاتنا معينة لا مجردة ومسألة اليقين فيها هي مسألة واقع حادث اعني مسألة امتحان يتم بالحس الخارج او الباطن

وقد استخلص ستوار مل هذا المذهب بلوجز عبارة قال ليس لعقل الانسان الا نوع واحد من التصور هو نوع التصور الثبوتي اي الوضعي ونوع التصور الثبوتي يقابله نوع التصور النظري لان الاول مقصور على الامتحانات الحسية الخصوصية التي ينزلها منزلة الموجب الوحيد بل الضابط الوحيد لليقين ٠ واما النوع الثاني من التصور اي النظري فانه يتكلف الارتفاع الى معلومة المجرد والكلي للتأدية الى وضع مبادئ واستخلاص نتائج منها يتجاوز اطلاقها حدود الاختبار والتجربة ٠

فالقضايا لتألفها من اطراف مدلولها جمعي لا تكون (اي القضايا) الا

عبارة عن ارتباطات وقائع عينية حادثة واما البرهان باعتبار اصطلاحه والرائج في الاستعمال فهو يتناول القياس والاستدلال ٠

والحال ان القياس من جهة ما هو كذا فهو عقيم لا يحلى منه بطائل لان كل قوته قائمة بكبراه وليست كبراه نفسها الا ثمرة استقراء سابق ٠ فان الاستقراء يجهز لنا كبرى القياس ولكن هذه الكبرى ليست الا حاصل الحوادث التي تأدينا اليها بالاستقراء والتصفح فاستخلصنا مجموعها في عبارة موجزة تسهيلاً للحفظ لتكون الذاكرة قيمة عليها وراعية لها بلا عناء ولا مشقة ٠ فلا يكون الاستقراء في آخر امره الا ضمّ حوادث متتبعة متصفحة ٠

قد سبق ارسطو وعرّف العلم بانه معرفة الاشياء باسبابها وعللها ٠ والحال انا لا ندرك علتي الاجسام المادية والصورية والعلل الغائية ان هي الا اوهام وتخمينات حدسية واما العلل الفاعلة فليست سوى سوابق ومتقدمات غير متغيرة فينتج اذاً ان العلم كله مرجعه الى تقرير الوُصَل الرابطة للحوادث الواقعة بعضها مع بعض ربطاً غير قابل التغيير ٠ هذا قول الظهوريين

المطلب الثاني

ما هي براهين الظهوريين

(٤٦) ان اخص براهين الظهورية اثنان فالاول لان يسمى ايجاباً بحتاً احق منه بان يسمى برهاناً ٠ وهو ان المحسوس وحده شأنه ان يُعرف

لانه وحده موضوع المعرفة وان ما اوتيناه من الوسائط لتحصيل المعرفة لا يسوغ لنا الخروج عن حدود المحسوس وعليه فما كان متجاوزاً لدائرة المحسوس فهو بالقياس الينا في حكم اللامعروف اعني ان اللامحسوس واللامعروف لفظان مترادفان متواطئان · اه · فمن سمعهم يتبجحون بهذا الكلام خيّل له انهم يأتون قولاً حجة هو بمثابة المسلّمات الاولية

وثانيهما كفى بفحص معارفنا جميعها دليلاً بيناً على ان تلك المعارف في تحليلها الاخير مرجع جميعها الى امتحانات خصوصية ومشاهدات معينة وتصديقات تجريبية ·

المطلب الثالث
في تخطئة البراهين المتقدمة

(٤٧) «١» اما برهانهم الاول فهو ايجاب بلا موجب · يقولون ان حدود المحسوس هي حدود شأو المعرفة لا ينتهي مداها الى ما وراءه وانه مقضي على الانسان من طبعه ان يجهل جميع ما لا تتناوله ادوات التجربة · اه

(١) لا ننكر ان المواد الاولى لمعارفنا مستفادة لنا من الاختبار الباطن او الخارج · فهل تحصر المعرفة في تلك المواد او الانفعالات المحسوسة المتعينة المربوطة بقيد الحدوث والزمان والمكان ولماذا يطلقون عليها اسم المعرفة بدلاً من اسم الانفعاليات ويخصونها بالعقل لا بالذاكرة والواهمة التي لا يتميز بها الانسان عن البهيمة · ومن اين يسوغ لهم حينئذٍ ان يجعلوا

علومهم الوضعية على ابواب مختلفة والمشاهدات المحسوسة على رتب متفاوتة يقولون هذا خاص بالرياضيات وذاك بعلم الكيميا وذلك بعلم الطبيعيات وهلم جراً الى ما بين ان تلك العلوم لكل منها ضابط عام خاص به يتدربون بموجبه في ترتيب مواد تلك العلوم كل في مقامه ورتبته

(٢) كيف يثبتون ان تلك المواد الاولى المستفادة من الاختبار اذا دخلت في معمل العقل فهو لا يخليها ولا يفعل فيها خالعاً عنها قيود الخصوص والتعيين والزمان والمكان · وما المانع من ان نأخذ اخذ ارسطو وجميع فلاسفة الاعصر المتوسطة ونقول معهم ان المواد المحسوسة الاولى لمعارفنا اذا دخلت مصفى الفكر ينزع عنها صفاتها المخصِّصة المشخِّصة · فاننا كل مرة نسأل عن شيء ما هو فاننا نريد تعريفه بعبارة مجرَّدة فالحد الذي نحد به الشيء والمحمول الذي نحمله على الشيء كل ذلك حاضر في العقل في حالة مجرَّدة كما لو قلت الانسان حيوان ناطق او هذا انسان ·

والذي يجعل الموجودات تنطوي تحت طوائف ومراتب ويسوغ لنا ان نحت من الحوادث والمشاهدات شرائع ومن الطبيعة علوماً عمومية فانما هو الموجود المجرد الذي بعد ان تخلّه العقل ونزع عنه ما يشخصه في الطبيعة وفي مشاعرنا صار صالحاً لان يحمل على ما لا يحصى من المواضيع التي تضم او يمكنها ان تضم تحت لباس خصوصيتها · وتشخصها هذه الطبيعة الواحدة التي انتزعها العقل بفعل التجريد ثم لو ان المحسوس وحده هو موضوع المعرفة بالاستقلال لكان ان قولنا الموجود وقولنا الموجود الجسمي قولان متواطئان · والحال ان التواطؤ بين القولين اقل ما يقال فيه انه

ليس بواضح فان امتداد الموجود الذهني وامتداد الجسم لا يستويان بل الصحيح البيّن هو العكس لان لفظ الجسمي يزيد عَلَى الموجود معنى خصوصياً لم يكن في الموجود من حيث هو موجود والا كان قولنا موجود جسمي تطويل بلا فائدة فاذاً يوجد في لفظ الموجود معنى متعقل لاحق بدخيلة الموجود مستقلّ عن المعنى المتعقل في قولك الموجود الجسمي

فينتج اذاً نتجاً واضحاً ان نفي الامكان الباطن عن الموجودات اللاجسمية نفياً مبنياً عَلَى تحليل تصوراتنا الذاتية هو نفي عن غير بينة ولا دليل فلا يصدق ايجاب هذا النفي ابتداء · نعم لا يصح ايضاً ايجاب هذا الامكان ايجاباً اولياً بان يقال قولاً ابتدائياً ومن متقدم ان موجودات لا جسمية هي ممكنة بالامكان الباطن لان كل ما في تصوراتنا من المضمون الوضعي الثبوتي انما هو مستفاد من الحس والاختبار والاختيار لا يتناول الا ما هو جسمي · وعليه فلا نرى الامكان الثبوتي في الاشياء اللامادية ومن ثم لا نعرف معنى ذلك الامكان المتعقل تعقلاً ثبوتياً

والحال ان نقطة الجدال في امكان علم الكلي او لا امكانه قائمة بهذا التمييز · وبناء عليه لا يحق لاصحاب الظهورية انكار هذا الامكان ابتداء كما لا يحق لنا ايجابه ابتداء اولياً · فلا يطبق مفصل المسئلة المختلف فيها بالانكار او بالايجاب بل بسيف الحجة · ونحن ندّعي اقامة الحجة عَلَى امكان علم الكلي منصرفين اليها من المشاهدات الواقعية المحسوسة ونبيّن ان نفس مجال يد الامتحان يؤدي بالضرورة الى التناقض ان كان لاوجود للامادي · فانكار الظهوريين علينا فعلنا هذا ضرب من الحيف والظلم ·

لان كل من تصدّى للادلاء بحجته عَلَى وجود اللامادي للتأدية الى اثبات امكانه فكلامه احق ان يسمع والصرف الانتباه عنه ضرب من التحكم والاستبداد بالرأي

(٤٨) «٢» يقولون ان معلوماتنا النظرية المتعقلة هي عبارة عن صور جامعة محسوسة اي استحضارات جمعية · فنقول ان هذا القول لا ينهض فهو ساقط

وشاهدنا عليه ان الضمير ينبئنا ان فينا بعض معارف لا يتحد موضوعها مع موضوع المشاعر والخيال او الواهمة · فلو قلنا الانسان مثلاً (م: بال الجنس) نرى ان معناه لا يتحد بالتواطؤ والمطابقة مع معرفتنا المحسوسة او الخيالية لهذا او ذاك من الرجال كبطرس او بولس · هذا الرجل الذي اراه بعيني او اتشبحه في خيالي هو بطرس او بولس فهذا لا يتحد بالتواطؤ مع غيره بل هو بطرس او بولس · واما اذا قلت الرجل فقولي لا يصدق بالافضلية عَلَى واحد دون آخر وانما هو صادق عَلَى السواء عَلَى بطرس وعَلَى بولس وعَلَى الانسان اياً كان الآن او في الامس او غداً والى الابد · فيتحصل من ذلك ان المعلومة النظرية المتعقلة لها من جانب الموضوع خواص تخالف خواصّ التخيل او الصورة المتشبحة · فضلّ اذاً من خلط المعلومة الاولى بالثانية

ثم ان التشبح المحسوس الجمعي الذي يسمونه الاستحضار الجمعي انما هو عبارة عن انضمام صور عديدة او اشباح مواضيع متشابهة غير متمايزة ولكنها متحازة ومختلفة ومثل هذه الصور لا تنفك مرتبطة بخواص مشخصة

معينة والا كانت مجردة . والحال ان كانت لا تزال مرتبطة بخواصها المشخصة المعينة فيستحيل ان تحمل عَلَى عدة لا تحصى من المواضيع حملاً توزيعياً فيما ان التصور المجرد يصح حمله عَلَى مواضيع كثيرة لا تحصى عداً وذلك عَلَى وجه التوزيع

البحث الرابع

مذهب كَنت في القضايا التحليلية والتأليفية من المتقدّم

(٤٩) يسلّم كَنت بان لدينا تصديقات نظرية ذهنية واننا نؤلف قضايا ضرورية وكلية من دون افتقار الى ان نسندها الى الاختبار المحسوس ونسمي مثل هذه القضايا قضايا من المتقدم

اذا اعتبرنا ظاهر كلام كَنت فنراه يسلم بموضوعية هذه القضايا بدليل ان القضية الضرورية والكلية عَلَى ما اصطلح عَلَى تسميتها وتعريفها هي « موضوعية » . ولكننا نرى في تحقيق الامر انه ينفي عن مثل هذه القضايا الموضوعية بالمعنى المصطلح عليه عموماً واريد بهذا المعنى المصطلح عليه عند الجمهور مكنة العقل من ان يرى ان تأليف تلك القضايا انما هو مبني عَلَى الحقيقة الخارجة

وعند كَنت ان من مثل هذه القضايا ما اذا حللت موضوعها ظهر لك محمولها من فوره . فيكون المحمول محوياً في تضمن الموضوع الذاتي ومثل هذه القضايا يسمى القضايا التحليلية . ثم يقول والحال ان مثل هـذه التصديقات لمو احق ان يدعى شارحاً تفسيرياً لانه لا يفيدنا شيئاً جديداً

بل الاولى بتلك التصديقات ان تنزل منزلة تطويلات لا فائدة فيها ليس فيها شيء من فضيلة العلم ولا العلم يأبه لها ويعنى بها . ولكنه يوجد قضايا أُخرى نظرية ذهنية لا يكفي مجرد تحليل موضوعها لاظهار محمولها وانما المحمول فيها يزيد شيئاً عَلَى تضمن الموضوع الذاتي . فان هذه التصديقات يتم للعقل تأليفها بتركيب موضوعها مع تصور آخر مستمد من الخارج عن الموضوع

وانما هذه التصديقات هي التي تفيدنا معرفة جديدة وتوسع نطاق العلم

وكَنت يسمي هذه التصديقات تأليفية من متقدم . اما تأليفية فلانها تتم بتأليف عقلي . واما من متقدم فلانها لم تترتب عَلَى الاختبار . الا ان هذه التصديقات التأليفية من المتقدم التي يقول فيها كَنت انها المبادئ العلية الوحيدة الحقيقية ليست مسنودة الى الحقيقة ولا وجه لها في واقع الحال كما يظهر عند أدنى تأمل . وذلك ان التأليف في هذه التصديقات لما لم يكن من الجهة الاولى مترتباً عَلَى الاختبار ولا صدقه تحليل الاطراف من الجهة الاخرى . كان بالضرورة عندياً اي نفسانياً محضاً لانه لم يكن ناشئاً الا عن فعل شرائع العقل بقضاء محتوم

ثم ان كَنت يطوي تحت شمول مذهبه هذا جميع العلوم ونراه يبذل جهد مستطاعه في اثبات ان المبادئ الاصلية في علم الحساب والمساحة والطبيعيات وخصوصاً في علم الكلي انما هي تصديقات تأليفية من المتقدم وعليه فتكون تلك المبادىء عارية من القوة الموضوعية اي التي هي من جانب الموضوع

المطلب الاول

في ردّ هذا المذهب

(٥٠) مختصر مذهب كنت هاتان القضيتان وهما :

الاولى ان تصديقاتنا التحليلية محضّة للشرح

الثانية ان المبادئ الاصلية للعلوم هي تصديقات تأليفية من المتقدم اه

واما نحن فنقول :

«١» ليس بصحيح ان كل التصديقات التحليلية هي نص في الشرح وان كان بعضها لا يفيدنا معنىً جديداً . فنضرب لك مثلاً هذه القضية : الانسان حيوان ناطق . فان أُريد بلفظ الانسان الماهية النوعية الصادقة عَلَى كل فردٍ فردٍ من الافراد التي يقال فيها انها انسان فلا يكون ريب ان قولك الانسان حيوان ناطق تطويل بلا فائدة

ولكن المعنى الوضعي القريب للفظ الانسان ليس ما ذكر لان الفاظ اللغة اوضاع بديهية اول ما توضع للدلالة عليه الخواص المحسوسة الحاصلة في الموجودات لا الماهيات النوعية لتلك الموجودات . فلفظ الانسان مثلاً اول معنى يتبادر الى الذهن منه هو شيءٌ ذو قامة منتصبة يمكنه ان ينطق . ومن ثم فيكون معنى القضية هذا الشيء المنتصب القامة والقادر عَلَى النطق هو حيوان ذو نطق وعقل . وحينئذٍ فان قضيتنا هذه الانسان حيوان ناطق وان كان اصطلاح التكلم يتقاضى

نسبة ضرورية بين موضوعها انسان ومحمولها حيوان ناطق فليس يبقى فيها تطويل بلا فائدة كما اتضح لك

«٢» بقي ان نبين لك خلافاً لزعم كنت ان مبادىء العلوم ليست من المتقدم من كل الوجوه ولا هي تأليفية فنقول :

(١) ان التجربة وان كانت لا تؤدي بنا الى ادراك النسب الضرورية والكلية فانها لا اقل من ان تفضي بنا الى استحضار مادة طبيعة محقق وجودها

والحال ان العقل بفعل تجريده يستخلص من تلك الطبيعة مادة للنسب الضرورية والكلية فان التجربة تجهز مواد النسب والعقل ينتزع منها تلك النسب . مثلاً : يوصلنا الاختبار الى خطوط مستقيمة وخطوط محدبة مقعرة وخطوط متكسرة . فالعقل اذا وقف يتأمل طبيعة كل واحد من تلك الخطوط فيرى ويحكم بان اقصر طريق بين نقطتين هو الخط المستقيم

فينتج من ذلك انه ليس عَلَى شيء من الصواب ان تعزى مبادئنا الى مصدر سابق للتجربة والاختبار . ولا ان يوضع (اي يوجب) صدقها ابتداء او ايجاباً من المتقدم

(٢) ان المبادىء الضرورية والكلية التي تنبني عليها العلوم ليست تأليفية وانما هي تحليلية

ينبغي ان تنتبه في اول الامر ان تعريف كنت للتصديق التحليلي تعريف قاصر فهو اضيق من المعرف لان التصديق لا يقصد منه ايقافنا

علَى الاطراف بل ايقافنا علَى ما بين تلك الاطراف من النسبة • ومن ثم فليس تحليل طرفي القضية التحليلية يقصد به دائمًا إظهار ان طرفًا من الطرفين يتضمن الآخر بل اذا دل ذلك التحليل علَى ان التأمل المعيّ اي الحاصل معًا في ذينك الطرفين يستدعي ضرورة النسبة المحكوم بها فذلك حسب

ونقول بعبارة اخرى ان القضية التحليلية هي القضية بمادة ضرورية (راجعها في المنطق) فان كان الموضوع في بعض القضايا لا يتضمن المحمول فليس ذلك مسوغًا لاستنتاج ان تلك القضية ليست من القضايا التحليلية وانا نذكر لك مثلاً علَى ذلك مبدأ العلية لانه اهم المبادئ

قد ألف القوم ان يعبروا عن هذا المبدأ بقولهم : ليس معلول من دون علة • فترى ان هذا التعبير من قبيل التطويل الفارغ وذلك لان قولك معلول معناه ما هو صادر عن علة فتكون عبارة المبدأ في حد قولك ما هو صادر عن علة له علة اي صادر عن علة

اما كنت فقد عبر عن هذا المبدأ بقوله : كل ما يخرج الى الوجود يقتضي علة • فنقول : ان عبارة كنت صحيحة صادقة ولكنها قاصرة الشمول • اذ انه وان كنا لا ننكر ان ابتداء الوجود في الزمان دليل علَى الحدوث فليس من الواضح ابتداء اي وضوحًا من المتقدم ان كل موجود حادث قد ابتدأ وجوده في الزمان • وعليه فاننا نسقط من المبدأ معنى الزمان ونحفظ معنى الحدوث ونعبر عن مبدأ العلية بقولنا : ان كل موجود ليست ماهيته بنفس وجوده يتقاضى بالضرورة عند وجوده علة تعطيه

الوجود • او نقول بأخصر عبارة : وجود موجود حادث يقتضي علة

فالمبدأ العليّ اذا عبر عنه بهذه العبارة فهو مبدأ تحليلي وهو كذلك لا لان المحمول متضمن بالصورة في الموضوع بل لانه كفي بمقابلة المحمول بالموضوع اظهارًا للعلاقة الضرورية التي تربطهما • ثم لانه لا يمكن انكاره من دون تناقض • اعني ان انكاره مكابرة وتناقض • واليك دليل ذلك •

لو فرضنا موجودًا حادثًا اعبر عنه بحرف ج واقدّر في الواقع وجوده متحققًا فالموجود ج يمكن اعتباره من جهة ما هو ماهية ليست بموجودة من ذاتها ثم من جهة ما هو موجود بواقع الامر فاقول اما ان هذه الماهية ج هي باعتباريها المذكورين واحدة بالوحدة الصورية • والتناقض في هذا القول جلي واضح •

واما ان ماهية ج ليست في كلا اعتباريها واحدة بالوحدة الصورية • والقول به يرادف قولنا بان ج في الاعتبار الاول انما هو الماهية (ماهية معرّاة) واما في الاعتبار الثاني فانه الماهية الخاضعة لاثر فعل خارج • اعني انها واقعة تحت فعل العلة اي انها معلولة

وخلاصة ما قلناه الى هاهنا ان علمنا مبنيّ علَى مبادئ ضرورية وكلية نحن منها علَى يقين رويّ سديد لانها تحليلية ومصدّق عليها من جانب الموضوع

﴿ الفصل الرابع ﴾

في حقيقة تصوراتنا الموضوعية (١)

البحث الاول

صورة المسئلة

(٥١) قد بيّنا في الفصل المتقدم أننا اذا اوجبنا تصديقاً من التصديقات النظرية الذهنية فانما نحن نوجبه بقوة وضوح النسبة من جانب الموضوع · ولكن هذا الوضوح ليس متوقفاً عَلَى حقيقة المواضيع التي نوجب النسبة بينها بل هو بمعزل عن تلك الحقيقة (الوجودية) · بقي الآن ان نرى الاطراف التي تضم بعضها الى بعض في التصديقات ما هي قوة دلالتها واية طبيعة طبيعتها هل هي صور وهمية محضة او موجودات ذهنية بحتة اختلقها العقل من عند نفسه وليس لها من الطبيعة الا ان تكون قابلة لان تستحضر في الذهن ام هل هي تصورات لها هوية وحقيقة لا تتعلق بصنع عقل المستحضر لها اعني هل هي تدل عَلَى اشياء موجودة في الخارج او ممكن وجودها في ذاتها عَلَى القليل (٢) وتحريراً للمسئلة عَلَى

(١) م: معنى عبارة العنوان ان تصوراتنا لها موضوع حقيقي Réel والمراد بلفظ الحقيقي (نسبة الى الحقيقة) ما كان له حقيقة وحد خاص به موجوداً كان او ممكن الوجود · ولفظ الحقيقي يقابله الاعتباري والوهمي Fictif الجعلي · اه

(٢) م: قد علمت ان التصديق فعل ينسب به العقل محمولاً الى موضوع ايجاباً او سلباً · والكلام الذي قاله الماتن في الفصول المتقدمة منحصر الانصباب عَلَى

اضبط وجهٍ نقول اننا لا نتصدّى هاهنا لاثبات موضوعية معارفنا اعني ان معارفنا تدور عَلَى موضوع لان المعرفة بلا موضوع كلمة بلامعنى ودلالة بلا مدلول · وانما مدار المسئلة هنا عَلَى هذا الموضوع هل هو حقيقيٌّ او خياليٌّ وهميٌّ · وايضاً لا نتكلم هنا عَلَى المعرفة بمعناها المجازي اعني بها الحاصلة بواسطة والتي ندرك بها الحقائق التي تفوق المحسوس ولا معرفة الحقائق المحسوسة بماهيتها النوعية عَلَى ان مثل هذه المعرفة هي ثمرة جهد جهيد وفكرٍ رويّ يزاوله العقل في تحصيلها · وانما المسئلة جارية هنا عَلَى التصورات الجنسية كالموجود والجوهر والموضوع والعلة وما شاكل مما يكون موضوع تصوراتنا الاولى التي هي غاية في البساطة فاذا علمت تحرير المسئلة عَلَى هذا الوجه فنقول (١)

التصديق من حيث هو فعل عقلي · اعني انه بحث هناك عن ركن التصديق الصوري فبيّن ان التصديق من حيث هو فعل عقلي ليس فعلاً جزافاً فطيراً اي بلا وجهٍ ولا مستند وانما هو فعل رشيد سديد مبني عَلَى وضوح النسبة من جانب الموضوع · فبقي عليه ان يبحث عن مادة التصديق اي طرفيه اللذين يوجب العقل النسبة بينهما او يسلبها هل ما هو منهما المحمول له في الخارج حقيقة موضوعية اي موضوع حقيقي او موضوع متعقل بماهية خاصة به متحققة الوجود او ممكنة الوجود · وقد عقد الماتن لهذا البحث هذا الفصل الرابع وما يليه فتأمل · اه

(١) م: اشار المؤلف هاهنا الى ما مر بك في المنطق في البحث عن التصور والتصديقات والمقولات الاولى والثواني · وانّا نوجزه لك هنا تذكرة وتنمية للفائدة فنقول :

١ً التصور فعل يستحضر به العقل صورة الموضوع اي ماهيته استحضاراً بسيطاً اي من غير ايجاب او سلب · فيتحصل ان موضوع التصور ليس الصورة المستحضرة بل الموضوع المصورة صورته في العقل · فلو ان التصور موضوعه الصورة المستحضرة

المطلب الاول
في خيلولية كنت [1]

(٥٢) ان جواب كنت عَلَى المطلب الاول من مطالب اليقين

او استحضار الصورة لاصبح موضوع التصور جعليًا عنديًا اي من عند النفس لاطبيعة له الأ كونه يمكن استحضاره وكان ايضاً موضوع معارفنـا تلك الصور المستحضرة من غير نظر الى ذلك الموضوع الجعلي العندي هل هو شيء حقيقي او يمكن تحقيقه او هو عَلَى الاقل ممكن في نفسه في خارج الذهن

٢ ان الصورة المستحضرة في الذهن ليست هي الموضوع الخارج حاضراً في الذهن بل ماهيته مجردة عن لواحقه المخصصة المشخصة · فينتج من ثم ان هذه الصورة الحاصلة في الذهن هي متخولة في معمل العقل انتزعها عن الموضوع المشخص بقوة التجريد كما لو ادرك العقل في بطرس انه حيوان ناطق · ولما كانت الماهية المدركة صالحة لان تقال عَلَى كثيرين اطلقوا عَلَى هذا التصور المجرد اسم الكلي المادي

٣ يعقب هذا التجريد في العقل فعل فكرة وروية وتحليل يدرك به العقل ان هذه الماهية ليست فقط متحازة عن غيرها كالحيوانية مثلاً بل انها تصلح لان تقال قولاً صوريًا عَلَى كثيرين متحققي الوجود او ممكني الوجود · وهذا الفعل يسمى فعل التعميم ويصير به التصور كليًا بالمعنى الصوري فيه

٤ ثم الكلي هذا اذا اعتبر بمادته اي من جهة ما هو منتزع من الموجودات الحقيقية فيقال له ايضاً كلي حقيقي كما تقول مثلاً الانسانيـة الاستدارة الجوهر العرض الخ · وهي المقولات العشر

واما اذا اعتبر هذا الكلي بالمعنى الصوري اي من جهة ما هو مشترك بين كثيرين مقول عليه بالتواطوء بان يكون جنساً او نوعاً او فصلاً الخ · فيسمى حينئذٍ الموجود الذهني · ويتفرع الى الاجناس الخمسة العالية كما رايت في المنطق · اه

(١) م : صنبين لك في الحاشية الاتية ما المراد بالخيلولية هنا ويعبر عنها عندهم بلفظ Phénoménisme من Phénomène لفظة يونانية معناها الوضعي حادث

كما رأيت ينحصر في هذه الكلمة وهي الادرية العندية (م : قد مرَّ بك الكلام فيها) ·واما جوابه عَلَى المطلب الثاني الذي نبحث عنه هاهنا فيمكن ان نختصره بهذه العبارة وهي : الخيلولية · واليك بيان ذلك فتتبعه لانه عويص وفيه غموض ·

العندية قوامها بهذا وهو اذا ضممنا المحمول الى الموضوع في تصديقاتنا فانما الذي يحملنا عَلَى اقامة هذا الرابط بينهما هو دافع شريعة خلقية نفسانية تُمشي عليها الطبيعة وفقاً لمقولةٍ من مقولات العقل·واما الخيلولية فهي المذهب القائل بان المحمول في القضية الذي ينطوي موضوعها تحت امتداده انما هو وهميٌّ خياليٌّ صرفاً ولسنا ندري هل من وراء ذلك الخيال المتوهم مستند او موجب في الخارج او لا ·

فعند كنت ان للعقل الانساني فعلاً ذاتياً مميزاً له به يؤلف تأليفاً بديهياً ابتدائياً بين صورة نفسانية ومادةٍ مستفادة من الحواس · فان

ظاهر ثم اطلقوه للدلالة عَلَى كل ما هو مدرك بالحس الخارج او الباطن ويراد به هنا مخيلات النفس كما سيتضح لك شرح ذلك من المتن والحاشية القريبة·فيتفهم من ثم وجه تعبيرنا عن هذا اللفظ بقولنا الخيلولية نسبة الى الخيلولة مصدر خال الشيء ظنه ووهمه· ويقال عندهم ذهب فلان عَلَى الخيَّل اي عَلَى غررٍ من غير يقين ·والمخيِّلات (بالكسر) عند المنطقيين هي القضايا التي يخيل بها فتتأثر منها النفس قبضاً او بسطاً فتنفر او ترغب بواسطتها سواء كانت مسلمة او منكرة صادقة او كاذبة لانه لا يوثق بها التصديق بل تخييل يؤثر في النفس الاثر المذكور· اه

واما نحن فلا نستعمل هذا اللفظ للدلالة عَلَى كمال معناه بل للدلالة عَلَى ما اراده كنت من لفظ Phénoméne اعني الصور الحاصلة في النفس ونوع حصولها من غير ما علاقة بينها وبين الموضوع الخارج الذي نجهله كل الجهل عَلَى ما يقول كنت·اه

الحواس علَى قوله قوى محضة للقبول واما العقل فقوة فاعلة بديهية [1]

(١) م : ننقل اليك هاهنا خلاصة مذهب كنت في قوة دلالة تصوراتنا وهو المطلب الثاني من مطالب علم اليقين كما فهمت ذلك من المتن . ولا نتكلم هنا عن حقية النسبة في التصديق اي عن الباعث لايجاب تلك النسبة هل هو دافع نفساني صرف بمعزل عن الموضوع ام هل الباعث لايجاب تلك النسبة انما هو وضوح تلك النسبة القائمة بين طرفي القضية من جانب الموضوع الخارج عن الذهن بحيث يصح ان يقال ان تصديقاتنا لها حقية اي لها مطابقة مع الواقع الخارج . قلت هذا الاخير لا يجري عليه كلامنا هنا لانه المطلب الاول من مطالب علم اليقين وقد اسهب الماتن فيه الكلام مثبتاً في الفصول المتقدمة

هذا واليك الان خلاصة مذهب كنت في شرح المطلب الثاني من مطالب اليقين فتأمله لانه غامض مبهم

اولاً يزعم كنت كما يرى من مقالته في نقد العقل الخالص المحض ان القوى المدركة في الانسان متحلية بصور خلقية تدرك بواسطتها الموضوعات علَى خلاف ما هي عليه . وعنده ان هذه القوى المدركة ثلاث :

اولها قوة الحس . وصورها الفطرية هي الخلاء والزمان . واما الاشياء الخارجة فليست تعاظمية اي ذات اعظام ولا زمانية ولكنها اي تلك الاشياء انما تبين لنا ذات اعظام وزمانية لان قوة الحس تكسوها ابتداء لباس صورتيها هاتين

ثانيها العقل . وصوره الخلقية هي المقولات الاثنتا عشر المتفننة الى اربعة فروع

«١» الكمية (ويريد بها الواحد والمتعدد والكل)

«٢» الكيفية (ويريد بها الحقيقة او الهوية والنفي والتحدد)

«٣» الاضافة (ويريد بها الجوهر والعرض والعلة والمعلول والتفاعل اي تبادل الفعل)

«٤» السور (ويريد به الامكان واللاامكان والوجود الخارج واللاوجود والضرورة والحدوث) .

فيحصل فينا انفعالات او شعورات متعددة يؤثرها فينا النظر والسمع

وثالث هذه القوى المدركة الذهن . وشأنه ان يجمع عناصر القوتين المتقدمتين المتبددة والمنقسمة ويضيف الى تلك العناصر الواحدات الثلاث: الواحدة النفسية اي انا والواحدة الكونية اي العالم والواحدة الالهية اي الله . وعلى هذا النحو يتم في الانسان فعل المعرفة . وشأن هذه التصورات شأن غيرها من التصورات اعني انها تحصل ابتداء بلا سبق مساعدة الاختبار والتجربة صادرة في العقل علَى وفق كينته اي حالة تكونه الطبعية ثم تخصص هذه التصورات بالاشياء مدخلة عليها دخولها علَى مادتها المنفعلة الخلية (اي غير المعينة Indifférente اعني التي هي بين بين) . قال كنت ما تعريبه : لم تعد التصورات هي التي يقال فيها انها تطابق الاشياء وانما الاشياء هي التي افرغت في قالب تصوراتنا . اه . وقال ايضاً : انما التصور هو الموجد للاختبار والتجربة . اه .

ثانياً يحصّل كنت من هذه المقدمات:

«١» انه يمتنع انتقال الفاعل المفكر الى الموضوع حتى اذا حاول الفاعل المفكر انتقالاً الى الموضوع فانه يقع بين شرائع متناقضة اعني انه يوجب قضايا متنافية متعاندة وان هذه القضايا المتناقضة التي يوجبها اذا حاول الانتقال الى الموضوع هي اربع:

اولاها الخلاء والزمان محدودان متناهيان — او لا محدودان .

ثانيتها العالم مركّب من عناصر بسيطة — او من عناصر مركبة .

ثالثتها الحرية حاصلة في الانسان — او حاصلة له .

رابعتها العالم له علة ضرورية — او ليس له علة ضرورية

ثم قال (اي كنت) : ان هذه المتناقضات ليس من حلٍّ لها ولا مناص منها الا بنفي الحقيقة الموضوعية للاشياء التي يقع عليها الجدال او بالسكوت والاضراب عن تلك الحقيقة وذلك لاننا اذا رفعنا الموضوع فلا يبقى من تناقض الموضوع مع العقل الانساني الا ظاهره . كذا قال كنت .

«٢» ايضاً يستنتج كنت من مقدماته انه يترجح جانب الظفر للادرية

وباقي الحواس • وهذه الانفعالات البحتة لا نطلق عليها اسم المعرفة بالمعنى الحقيقي ولكن العقل يقبل عَلَى هذه الانفعالات ويفعل فيها في دوره رابطاً اياها بلواحق الخلاء اي المكان والزمان • وكل من هذين الاستعدادين الطبيعيين اللذين يتمان التأليف نطلق عليه اسم المشاهدة او العيان الحسيّ • والفعل الاول الذي يفعله العقل ردًّا عَلَى تلك الانفعالات يجعل تلك الانفعالات وقائع او خيالات مكانية وزمانية ونسميها المخيلات • وحالما يكون عياننا قد وضع تلك الاشياء في الزمان والمكان فاذا العقل يرد عليها ويدرجها تحت المقولات وخصوصاً مقولة الكل والعلة والمعلول والجوهر والعرض الخ • والمراد بالمقولات هنا مراتب الارتباطات الحاصلة بين المعاني والمضامين المستحضرة •

العندية حيث قال : اننا نجهل كل الجهل ما قد يكون الشيء في ذاته ولسنا نعرف من ذلك الشيء الا هيئة استحضارنا له • اه • ويسمي الشيء كما هو في ذاته Noumène وهيئة تصورنا للشيء يطلق عليه لفظ Phénomène (م: وطالما عبرنا عنه بلفظ المتخيل او المخيلات) اه • ثم قال كنت انما قوام الحق هو مطابقة تصوراتنا بعضها لبعض • ثم قال : علمنا يثبت •• ولكنه علم غير معلوم • اه • الى هنا في مذهب كنت وكلامه نقلاً عن فرج •

لعلك وقفت وقفة متحير في هذا المذهب لا تدري فيه وجه السداد بل تذهب بك الاوهام المقولة مذاهبها في بيادي الابهام والغموض فلا تعجب لان فيه من فساد المبنى الحائر ومن التناقضات ووخيم الغوائل ما ينفر منه العقل فان الذهن وان اعمل في تدبر هذا المبدأ وتبين غوامضه جهد الفكرة فلا يبوء عنه الا اخاسئ بصر واكلّ نظر فضلا عما يفضي اليه من الشك في امور الآداب والجحود للعقائد • وسترى تفنيده في المتن • اه •

وهكذا اذا تم لنا وضع تلك المخيلات في الزمان والمكان فيتهيأ لنا حينئذٍ ان ننزل تلك المخيلات عَلَى حالها تلك منزلة مواضيع متعقلة اي شأنها ان تعقل وذلك بمساعدة المقولات • اه • فنقول اذا عرضنا هذا القول عَلَى محكّ علم اليقين الذي نحن بصدده واعتبرناه بعين الانتقاد فنستنتج بالضرورة ان تصديقاتنا لا يكون لها صحة وقوة الا ما دامت منحصرة الدلالة في المخيلات وذلك لان هذه التصديقات ان هي الا تطبيق مقولات العقل عَلَى التأثرات الانفعالية الحاصلة في الحسّ تطبيقاً يراعى فيه شرائع العقل • واما اذا جرت تلك التصديقات عَلَى المواضيع الخارجة مراداً بها الدلالة عَلَى هذه الاشياء بنفسها فتفقد اي تلك التصديقات كل فضيلتها وقوتها الموضوعية اذ ليس الموضوع الخارج في مذهب كنت سوى تأليف اولي او من المتقدّم يركّب به العقل صور نفسه او مقولاته ويطبقها عَلَى المخيلات • وخلاصة هذا المذهب اننا لا ندرك الا المخيلات واما المواضيع الخارجة لتصديقاتنا النظرية فان هي الا اوهام عقلية او خيالات عارية عن كل حقيقة • اه

البحث الثاني

في المذهب التومي

المطلب الاول

القضية

(٥٣) اننا نعارض مذهب كنت المتقدم بهذه القضية وهي :

ان الصور المعقولة التي تجهز لنا المحمولات والتي ننسبها الى مواضيع تصديقاتنا لها حقيقة موضوعية اعني ان الموضوع الذي تدل عليه تلك الصور المقولة وتستحضره لنا في الذهن ليس موضوعاً شأنه ان يستحضر فقط بل هو شيء في ذاته متحقق الوجود الخارجي او ممكن تحقق الوجود في الطبيعة ·

المطلب الثاني

اثبات القضية بطريق السلب

(٥٤) لا وجه للظن ان هذه الصور المقولة لا حقيقة لها موضوعية اي لا موضوع لها متحقق او ممكن تحقق الوجود في الطبيعة

ان اوعر مضيق اعترض لعقل كنت في مسيره فنكّب به الى ما ذهب اليه انما هو ما بين عموم تصوراتنا وكليتها و (بين) تشخص الشيء في ذاته من ظاهر التناقض والتعاند · وهذه صعوبة كؤود تحصر فيها تلك المسئلة المشهورة اعني بها مسئلة الكليات التي طالما تضاربت فيها آراء ايمة المدرسيين · واما حل مسئلة الكليات فقد ذهب القوم فيه مذاهب اخصها الآتية:

«١» النومينالسم Nominalisme [1] وهو مذهب القائلين بان

(١) م : ونسميه المذهب الابقوري لان اول من قال به أبقور الفيلسوف اليوناني (٣٤١—٢٧٠ ق م) واصحاب هذا المذهب يقولون بان التصورات ان هي الا اسماء مفردة وُضعت للدلالة عَلَى افراد كثيرة كالانسان مثلاً هو اسم مفرد جمعي يدل عَلَى افراد كثيرة

الكليات اسم بلا مسمى يقولون ان تصوراتنا ليس من شأن طبعها ان تكون مجردة وكلية · فان الحقيقة العينية (Concréte) واستحضارها في الذهن بعينها يتطابقان ويتوافقان في الخواص

«٢» الرألسم Réalisme المفرط وهو مذهب القائلين بالصور وعندهم ان التصورات الكلية هي موجودات حقيقية كائنة في الخارج كما هي في الذهن · ويحملون عَلَى الاشياء الخارجة نفس المحمولات المجرّدة الكلية كما هي في الذهن وسوف ترى ان كلا المذهبين المتقدمين يجانبان المطلوب ويلغيانه بدلاً من ان يتصديا لحل اشكاله

«٣» الكنسبتولسم Conceptualisme [1] ويقول اصحابه ان بين خواص التصور وخواص الشيء تعانداً وان التصور لا يقال عَلَى الشيء ولا ينطبق عليه وهو مذهب تباين الوجودين الذهني والوجودي

«٤» الريالسم المعتدل [2] وهو مذهب ارسطو وتبعه القديس

(١) م : ويمكن ان يسمى المذهب الزينوني نسبة الى زينون الفيلسوف الذي كان يقول به · ويقول اصحابه بان الكليات ليست مفارقة وموجودة في ذاتها في خارج الذهن وليست مجرّد اسماء لا مسمى لها وانما هي حاصلة في الذهن لا وجود لها في الاشياء بل العقل ينسبها الى الاشياء

(٢) م : وُصف هذا المذهب بالاعتدال لانه يجعل الكلي شيئاً منه في الذهن وشيئاً منه في الشيء · قد مرّ بك في الحاشية التي علقناها عَلَى عد ٥١ من المتن ان الكلي منه كلي بالمادة ومنه كلي صوري اي بالصورة ويطلقون عَلَى الاول اسم الكلي القريب وعَلَى الثاني اسم الكلي المتعقل البعيد · ووجه هذه التسمية ان ادراك ما هي طبيعة الاطار المستدير مثلاً يتقدم عَلَى ادراك ان الاستدارة مقولة عَلَى كل اطار ايا كان قولاً مشتركاً فالكلي المادي او القريب يدل به عَلَى ماهية الشيء من حيث

توما وهو القائل بان التصورات المجرّدة وان كانت لا تنطبق عَلَى الاشياء الخارجة انطباقاً مساوياً وهذا معنى التجريد فيها فلا تخلو من ان تكون مستحضرة لتلك الاشياء عَلَى وجهٍ صحيح صادق · واليك تحقيق هـذا القول الارسطي : ان ظاهر التباين بين خاصة التصور وخاصة الاشياء الاعيان عَلَى ما ذهب اليه اصحاب تباين الوجودين يزول بحذافيره عند ايسر تأمل بان يعلم ان معنى الكلية ليس المعنى الاولي المدلول عليه بالتصور لان الخاصة اللازمة بالذات للتصور هي كونه مجرداً اعني منتزعاً منه كل اللواحق المعينة والاعراض الفردية المشخصة · فلا يكون التصور كلياً من ذاته وانما حصل له معنى الكلية بعد فعل تفكر وروية تأدّى به العقل الى معرفة ان هذه المعلومة فيه المجرّدة تصدق عَلَى كثرة غير محدودة من

هي ذاتها من غير تصريح بانها محمولة عَلَى كثيرين بالاشتراك · واما الكلي الصوري او البعيد المتعقل فانه يدل به صراحة عَلَى اشتراك الماهية بين كثيرين وهو نصٌّ في الكلية والعموم

ثم اعلم ان كثيرين من أيمة المدرسيين يسلمون مع مذهب تباين الوجودين ان الكلي الصوري انما هو الوجود الذهني اعني انه موجود بصوراته الكلية في الذهن ولكن مع وجه له في الاشياء المفردة الاعيان · ويسلمون ايضاً مع القائلين بالصور ان الكلي القريب موجود في الافراد الاعيان ولكن وجوده فيها غير وجوده في الذهن لان الكلي القريب من جهة ما هو في الافراد الاعيان يدلّ به عَلَى ماهية مشخصة معينة واما من جهة ما هو في الذهن فيدل به عَلَى ماهية مجردة منحازة معراة عن المشخصات الفردية فالانسانية مثلاً من حيث هي في الاعيان هي انسانية زيدٍ او عمروٍ او هذا او ذاك · واما من حيث هي في الذهن فالانسانية يدل بها عَلَى ماهية الانسان بمعزل عن كل لواحقها الشخصية المعينة او خواصها واعراضها الفردية

(عن فرج وغيره من الأيمة المدرسيين : اه)

الافراد · هذا من الجهة الواحدة ·

ثم من الجهة الاخرى ان صدق ان الشيء اذا اعتبر من جهة ما هو في ذاته فهو فردٌ عين واحد ينافي الكثرة اذ الواحد لا يكون كثيراً من جهة واحدة · فلا يصدق ان الشيء في ذاته من جهة ما هو معلوم تكون حاله كذلك لان الموضوع المعلوم بذاته انما هو مجرّد منسلخ عن المخصصات والمشخصات الملازمة للشيء العيني الذي نستحضره لنا الحواس · فهذا الموضوع بذاته من جهة ما هو مجرد هكذا فانه يناسب التصور ويصلح ان يكون اساساً للكلية والتعميم

المطلب الثالث

اثبات القضية من وجه الايجاب

(٥٥) ان موضوع صورنا المتعقلة هو متضمن بمادته في الصور المحسوسة التي انتزع منها في الاصل والتي يحمل عليهـا الآن بفعل التصديق ·

والحال ان موضوع الصور المحسوسة له حقيقة واقعية فاذاً صورنا المتعقلة تدل عَلَى حقائق موضوعية واقعية · فنثبت الكبرى والصغرى فنقول

«١» اما كون الصور المحسوسة تتضمن موضوع صورنا المتعقلة تضمناً مادياً فدليله ان في موضوع الصور المحسوسة يوجد صفات مخصّصة ولواحق معينة · ارى هذا الرجل مثلاً فاراه ذا قامةٍ طويلة او قصيرة

ولونه كذا او كذا الخ ·

والحال يمتنع ان تكون صفات معينة ولواحق مخصَّصة بلا شيء تعينه وتخصِّصه اي بلا كائن او موضوع وجوهر يقع عليه التعيين والتخصيص

فاذاً موضوع الصور المحسوسة يدل بالضرورة وبالوقت نفسه عَلَى صور متعقلة فالحواس اذاً تدرك مادة كل ما يدركه العقل ومن ثم فان كان موضوع الصور المحسوسة حقيقياً فموضوع الصور المعقولة يكون كذلك

«٢» والحال ان صورنا المحسوسة يلازمها شيء حقيقي شيء هو في ذاته · وقبل ان نبين لك صدق البرهان الذي نورده اثباتاً لهذه القضية نستلفت انتباهك الى اننا قد اقمنا الدليل عَلَى حقيقية (او موضوعية) تصديقاتنا النظرية وخصوصاً حقيقية المبدأ العلي · ثم زد عَلَى ذلك ان اصحاب اللاادرية حتى المتوغلون منهم يسلمون لنا بشهادة الضمير والوجدان عَلَى انه واقع لا ريب فيه ولقد يخطر لبال الانسان ان يرتاب في صدق شهادة القائل ولكنه لا يمكنه ان ينكر وجود القائل الشاهد · فاذ تقرر ذلك نقول :

يشهد لي الحس الباطن والوجدان انني اذا احسست بشعور ما فاني اعاني تأثراً واشعر انه يحصل فيَّ انفعال حادث واقع

والحال ان كل موجود حادث والشعورات من هذا الجنس يستلزم لوجوده علة كافية · ولما كانت هذه الحوادث او الشعورات هي منفعلة لا فاعلة كان لا بد من ان تكون العلة الفاعلة لوجودها ليست بكليتها فيَّ · فاذاً لا بد وان يكون في الخارج عن الموضوع الذي يشعر ويحس موجود

واحد واكثر متحقق الوجود قادر ان يحدث في المحس تلك الشعورات المحسوسة اي التأثيرات المحسوسة ·

وان هذا البرهان المجمل يتأيد تحققه من الفرق العظيم الذي يراه الضمير بين حالتي الحلم واليقظة · لانه لما كان يحصل لنا حالة حلم تكون فيها قوانا المتراخية المتاقلة مدفوعة الى اعمال نفسانية بحتة كان اننا في الحالة المضادة لها اي في حالة اليقظة يمكننا ان نحقق ان لنا بجانب تلك الاشباح والصور الباطنة تأثرات وشعورات لا نفسانية بل موضوعية حقيقية اي لها موضوع واقع في الخارج [1] · اه

(١) م : وان لم يكن الامر كذلك فلم يعد فرق بين حالتي الحلم واليقظة · وخلاصة برهانه هذا ان الضمير يشهد لنا ان فينا ضربين مختلفين من الصور المستحضرة ضرب هو طائفة الاشباح الحاصلة في المخيلة المتصرفة · وضرب هو الصور التي نسميها ادراكات · فالضرب الاول او الاشباح التي تتصرف بها الواهمة فترتبها كيف تشاء وتقدم وتؤخر فيها كما يعن لها بلا معارض ولهذا سموها المتصرفة · وضرب لا يمكننا ان نتصرف فيه كما نشاء تقديماً وتاخيراً وانفعالاً وتاثراً · وهذا الضرب الثاني لعدم توقفه عَلَى ارادتنا لحصوله من الخارج عنا لا يكون لنا ان نتصرف فيه ترتيباً وتقديماً وتاخيراً · وكلٌ يرى من نفسه ما الفرق بين حلمه شقة سفر وبين معاناته بالفعل مشقة ذلك السفر كيف تضمُّ المتصرفة بين باريس والتمس وتجمع بين جبال الألب واودية لبنان وتصوّر للحالم الشيخ اعمال صغره الى غير ذلك مما يغني الاختبار الباطن عن شرحه

واما اذا اردت السفر من لبنان الى باريس الى لوندرا مثلاً فانني اذا اردت ان توجد الحادث الذي تعبر عنه بقولك رأيت او علمت فالحوادث تنتسق لك ·ينتظم عَلَى خلاف الترتيب الذي رأيته في الحلم فيبقى التمس في محله وجبال الالب لا تلاصقها اودية لبنان ولا يخيل لك انك في سن الطفولية الى غير ذلك من الاشياء وظروف

المطلب الرابع

جواب عَلَى اعتراضين.

(٥٦) يعترضون عَلَى المذهب التوموي المتقدم فيقول بعضهم

«١» ان الحواس لا تقدر على ادراك المعلومات المجردة كما هي معلومة الموجود والجوهر الخ·

«٢» ويقول الآخرون اننا ندرك وجود العالم الخارج ادراكاً عيانياً وبالمباشرة بلا حاجة الى الاستعانة بمبدأ العلية·

فنجيب عَلَى الاعتراض الاول انا لا ننكر ان الحواس لا تقوى عَلَى ادراك المعلومات المجردة بالمعنى الصوري اي من جهة ما هي مجردة ومن حيث هي معانٍ معرّاة عن اللواحق المشخصة ولكن ما المانع من ان تدرك تلك المعلومات في حال تعينها فان الحس لا يدرك الموجود من حيث هو كذا اي من حيث هو معنى منتزع ولكنه يدرك الموجود الفرد العين · يدرك هذا الموجود المادي المحسوس · والا (اي وان كان لا يدرك الموجود العين) فيحصل احد امرين اما ان العقل يخلق هذه المعلومة واما ان يستمدها من الخارج عن الاشياء المحسوسة (وذلك لتحقق حصول هذه المعلومة

الزمان والمكان والاشخاص مما لا يمكنك ان تتصرف فيه تغييراً وترتيباً وتقديماً الخ والسبب في ذلك انك في حال اليقظة وعند فعل الرؤية لست انت بمبدع في نفسك تلك الحوادث والوقائع تقلبها كيف تشاء وانما انت محكوم بفعل ما هو خارج عنك· وهذا مما يؤيد مبدأ العلية الذي ذكره الماتن ·اه

للعقل) والحال سوف ترى في علم النفس انه لا شيء في العقل الا ماسبق وجوده في الحس ·

ونجيب عَلَى الاعتراض الثاني انا نسلّم باننا يمكننا ان نستحصل معلومة موجود حقيقي بلا افتقار الى واسطة مبدأ العلية وايضاً نسلّم معهم باننا في غنىً عن مبدأ العلية فيما لو شئنا ايجاب وجود حقيقة باطنية كالوجدانيات · ولكنه يستحيل علينا ان نوجب ايجاب اليقين وجود العالم الخارج من دون الاستعانة بمبدأ العلية [1] · واننا ان كنا لا نشعر

(١) م : يظهر من تعليم فرج ان العقل يوجب وجود العالم الخارج بلا اضطراره الى القياس بمبدأ العلية وذلك لان الحواس تدرك الاشياء الخارجة ادراكاً قريباً والادراك القريب يلحقه تصديق قريب بان يقول العقل هذا الجسم الذي اراه موجود وكفى لهذا التصديق شهادة الحواس · وانما مبدأ العلية يتخذ فيما بعد لتأييد هذه الحقيقة القريبة اي لتأييد ايجابنا وجود العالم لا لاثباتها اذ ثبوت صدقها حاصل لنا بشهادة الحواس ما لم يتعرض كذبها بل يؤخذ من كلامه ان اثبات كون العالم موجوداً اثباتاً بانتقال ذهني فيه ضرب من المصادرة عَلَى المبدأ اذ يفترض فيه صدق شهادة الحواس · فقال يكفي لمعرفة وجود العالم الخارج شهادة الضمير التي لا تقتصر عَلَى الاعلان بكون الشعورات الباطنة هي في النفس فقط بل تعلن ايضاً ان هذه الشعورات لها موضوع · واعلان الوجدان بالامرين اي بنفسانية الشعورات الباطنة وموضوعيتها هو عَلَى حدٍ واحد من القرب فيكون التصديق بنفسانية الشعورات وبموضوعيتها عَلَى حدٍ سويٍ من القرب · يشهد الوجدان بموضوعية ما هو انا وبموضوعية ما هو لا انا اذ يميز بين انا وبين لا انا بين الفعل الذي يقبله انا منفعلاً وبين الذي يفعله انا فاعلاً · مثلاً يشعر الانا بوخز ابرة اي باثر حصل فيه من وخز من خارج اي بوخز من جانب موضوع فينسب الالم لنفسه لا للابرة ولكنه ينسب للابرة الوخز اي فعل الوخز المقبول فيه المؤثر فيه الوجع · وكذا يحكم بوجود

من نفسنا بهذا الانتقال الذهني اي الاستعانة بمبدأ العلية فالسبب فيه ان ذهننا الف هذا الانتقال وتعوده مستأنساً به حتى غدا يزاوله بقوة ملكة طبعية ومن دون شعور به ويكاد لا ينتبه الى فعله ذلك الا بشق التروي واعمال بصيرة التفكر الملي

البحث الثالث
في تخطئة خيلولية كنت

المطلب الاول
في ادلة كنت على مذهبه وما حمله اليه

(٥٧) ان سألت ما الذي حمل كنت على ايجاب ان موضوع معرفتنا يحصل عن تأليف صورة ابتدائية اي من المتقدم مع مادة مستفادة من الشعور الحسي · فنجيبك بذكر البرهان الذي يدلي به يقول :

ان كل ما ينشأ عن الاختبار انما هو خصوصي جزئي وحادث والحال ان كل معرفة حتى المعرفة الحسية فيها مركبات ليست بخصوصية ولا جزئية ولا حادثة بل هي كلية وضرورية واعني بها الزمان والمكان او الخلاء. فانا لا يمكننا ان نستحضر موضوعاً محسوساً من دون ان نضعه في

الابرة الفاعلة حكماً قريباً وبلا حاجة الى الاستعانة بانتقال ذهني كما شعر بوخزها شعوراً قريباً وبلا واسطة · فتصديقه وجود الابرة حاصل له بلا دلالة برهان اخر غير شهادة الحس فكذا لا حاجة الى اثبات وجود العالم الخارج ولكن هذه الحقيقة القريبة قابلة للتأييد تأكيداً لا تأسيساً · اه

محل من الخلاء وفي وقت من الزمان ·

والحال ان الخلاء اي امتداد قدرت امتداده فله من من وراء ذلك امتداد آخر اذ لا يمكنني ان اتصور الخلاء كانه محدود فهو اذاً كلي عام ·

ثم قد يتفق لي ان اتصور تلاشي كل ما يشغل الخلاء ففراغ الخلاء ولكن لا يمكنني ان اتصور الخلاء متلاشياً معدوماً فالخلاء اذاً ضروري وكذا قس على الخلاء الزمان فان هذا ايضاً كلي عام وضروري لان كل وقت اتصوره من الزمان اياً ما كان فله من قبله سابق ومن بعده لاحق حتى لو قدرت انعدام كل حادث واقع في زمان فالزمان باقٍ دائماً

فاستنتج كنت من ذلك قال : فاذاً الزمان والخلاء معنيان كليان ضروريان لا يمكن استفادتهما من الاختبار الخصوصي الجزئي والحادث · بل هما مركبان حاصلان ابتداء يتقدمان كل اختبار · وهما يضافان الى الاختبار فيتألف من كلا الجزئين ما يعرف بالمشاهدة او العيان الحسي · اه

لكي نخطئ مذهب كنت هذا ينبغي لنا ان نبين ان معلومتي الزمان والخلاء ليستا بصورتين خلقيتين حاصلتين ابتداء في قوة الحس وانما هما معلومتان مجردتان مستفادتان من الاختبار والتجربة فتتبع

المطلب الثاني

في تحليل معلومتي الزمان والخلاء

(٥٨) نقول اولاً ان الخلاء عَلَى ثلاثة انواع ينبغي الانتباه الى تمييز الواحد منها عن الاخر تمييزاً جلياً فان كنت قد سها عن هذا الفرق فنقول : الخلاء اما خلاء حقيقي واما خلاء تصوري واما خلاء وهمي خيالي · واليك بيان ذلك

« ١ » اذا وقفنا نلاحظ جسماً واحداً فنقطع النظر عن معلومة وضعه · واما اذا وقفنا بازاء جسمين فاننا نعتبر حينئذٍ وضعين لهما ويبدو للحال لنا بين الوضعين ما يعرف باضافة البعد بينهما · فمعلومة مسافة البعد بين الوضعين او بين النقطتين هي ما يعرف بالامتداد الاول الخلائي فلو اخذت بدلاً من امتداد واحد ثلاثة امتدادات امتداد الطول وامتداد العرض وامتداد العمق فتحصل لي معلومة الخلاء كاملة اعني يحصل لي تصور الخلاء

ثم ان كان الجسمان اللذان اعتبرت ما بينهما من اضافات البعد مع مقادير الخلاء الثلاثة حقيقيين كانت الابعاد بينهما حقيقية ايضاً والخلاء حقيقياً · فلو ازلنا ان الاجسام الحقيقية المخلوقة هي محصورة عداً كان الخلاء الحقيقي الحاصل عن اضافات البعد بينها محصوراً محدوداً بالضرورة · الى هنا في الخلاء الحقيقي

« ٢ » لكن العقل يتصور ان ما عدا الاجسام المخلوقة يوجد اجسام

ممكنة وان هذه الاجسام لا يحصيها حدٌّ ولا عدٌّ فيحضر للعقل حينئذٍ معلومة خلاء ممكن وهذا يكون كالاجسام غير منحصر في حدٍّ ولا منتهٍ الى نهاية · وهذا ما نسميه الخلاء التصوري

« ٣ » ثم ان المخيلة تقيم لها تجاه الخلاء التصوري الذي يدركه العقل خلاءً آخر موهوماً ممتداً بين اجسام موهومة ليس له حدٌّ مقرر بل تُخيله المتصرِّفة قابلاً لما لا نهاية له من الامتداد · وهذا ما نسميه الخلاء الوهمي الخيالي ·

ثانياً نقول ان كنت خبط في معلومة الزمان كما خبط في معلومة الخلاء والمكان ·

« ١ » فان معلومة الزمان مستحصلة من الحركة · وقد عرّفه ارسطو قال : الزمان مقدار الحركة بحسب المتقدّم والمتأخر · اه · فانني اذا لاحظت حركةً ما فأرى تعاقباً متواصلاً بين اجزائها فهذه المدة المتعاقبة للحركة (مقدار الحركة) هي ما يقوم به الزمان الموصوف بالباطن فاذا شئت قياس هذا الزمان الباطن اقابله بحركة اخرى مفروض اطراد ضبطها كحركة الشمس مثلاً وحينئذٍ تحصل لي معلومة الزمان المعروف بالزمان الخارج فهي ذي لدينا معلومة الزمان الحقيقي الذي هو مقدار الحركة الحقيقية ·

« ٢ » يمكنني ان اتصور مدة متعاقبة في حركة ممكنة لا تنتهي عند حدٍّ وهذا هو الزمان الذي نسميه الزمان التصوري او الزمان الممكن ويقابله مدة غير محدودة · هو الزمان الوهمي الخيالي · فاذ تقرر ذلك نقول : ان

اعتراض كنت ينصب على الخلاء التصوري او الوهمي وعلى الزمان التصوري او الخيالي ٠

فان الخلاء والزمان الحقيقيين هما محدودان متناهيان وحادثان (١)

(١) م : كثيراً ما يستعملون الفاظ المكان والوضع والخلاء بمعنى واحد ٠ ولكن يبين لك الفرق بينها مما يلي :

(عد ١) «١» المكان على ما عرفه ارسطو هو السطح الاول الغير المتحرك من الجسم الحاوي ٠ اه ٠ فيتصور المكان كانه حاوٍ محيط تحدد سطوحه الاخيرة فراغاً ما يشغله المتمكن ٠ والسطوح هذه الاخيرة وان كانت تتغير تغيراً مادياً فلا تتغير تغيراً صورياً اي من جهة ما هي محيطة بالمتمكن ٠ ولهذا يقال مثلاً في الجالس في النهر من غير حركة انه باقٍ في مكان واحد وان كانت تتغير سطوح الماء المحيطة به - وهذا معنى ما قاله ارسطو السطح الاول الغير المتحرك ٠ و يقال مكان للسطح الاسفل الذي يستقر عليه جسم ثقيل (كذا في ابن سينا)

«٢» الوضع هو ترتب اجزاء الجسم المتمكن في مكان بحيث ان الشيء الواحد المتمكن في مكان واحد قد تكون نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى الاشياء الخارجة على هيئات مختلفة كالقيام والقعود والرقاد الخ

«٣» الخلاء ويعبرون عنه بلفظ Spatium - Espace ومعناه الفسحة والمسافة فهو البعد او المسافة التي تدرك توسطها بين جسم واخر او بين اجزاء امتداد واحد ٠ فنقول بين هذه المدينة وتلك مسافة او بعد ميلين مثلاً

«٤» والخلاء اما حقيقي او ثبوتي واما خيالي او وهمي ٠ فالخلاء الحقيقي هو الامتداد الحقيقي الواقعي الواسط بين جسمين او اكثر او بين اجزاء الجسم الواحد ٠ وقولي «الامتداد الحقيقي» اريد به الجسم الحقيقي الممتد لان الامتداد معنى غير قائم بذاته في الطبيعة وانما معروض الامتداد او محله هو الجسم الموجود في الطبيعة اي الجسم الممتد ٠

واما الخلاء الوهمي ويوصف بالسلبي فهو فراغ او سلب جسم ممتد تتخيله الواهمة

فلو قدرنا بالذهن ان كل الاجسام معدومة فيكون الخلاء الحقيقي معدوماً

المتصرفة كانه شيء وجودي او كانه استعداد محض لقبول اجسام تشغله وان لم يكن من جسم متمكن فيه كالخلاء الذي يتوهمه الفكر من وراء العالم الموجود وكذا الخلاء الذي يتوهم وجوده قبل خلق العالم وان العالم شغله بعد خلقه

واما ما هو الخلاء في ذاته فقد تضاربت فيه اراء الفلاسفة ٠ ولست ممن يدعي حسم هذا الخلاف العظيم ولكن لا مانع من ان ابدي رأيي في ذلك فاقول : قد قدمنا ان الخلاء الحقيقي لا يمكن ان يتعقل من دون الامتداد وهذا امر لا نكير عليه - وان الامتداد لا يقوم من دون جسم ممتد - ولكن لا ينتج من هذا ان الخلاء هو نفس الامتداد كما وهم بلمس ولا انه هو الجوهر الجسمي الذي هو عند دسيكرت متحد مع الكم - لانه ان قيل ان شيئاً لا يقوم بدون شيء اخر فلا ينتج عنه ان هذا الشيء هو هو ذلك الاخر ٠ وعليه فيمكن القول ان الخلاء الحقيقي يفترض امتداداً حقيقياً اعني يفترض جسماً حقيقياً ٠ الا ان الخلاء على ما اظن يزيد على الامتداد معنى اضافة ما ولا اريد بهذه الاضافة اضافة الاشياء الجسمية بعضها الى بعض او اضافتها الى الاشياء الممكنة كما وهم لبنتس ٠ وانما اريد بهذه الاضافة نسبة او ترتب اجزاء الامتداد بعضها مع بعض وهذا الترتب او النسبة انما هي مبنية على نفس الامتداد وناشئة رأساً عن بعد الاجزاء المتصلة

(عد ٢) الزمان كلمة يتبادر الى فهمها كل ذهن ٠ واما ما هو الزمان فمسئلة عويصة خلافية وقد حارت في تعريفه افكار الفلاسفة - قال القديس اوغسطين : اما ما هو الزمان فان لم يسألني سائل عنه فاعرفه وان شئت ان اشرحه فاجهله - واليك ما قرره الفلاسفة عنه

«١» معلومة الزمان تتضمن بالضرورة معنى التعاقب ٠ فان الزمان ليس الخلاء ولا الامتداد القارّ الذات المتواجد الاجزاء ٠ وانما الذي نتعقله في الزمان هو معنى العبور والمرور اعني ان شيئاً ينساب جارياً وبعد ان كان اولاً يغدو اخراً ٠ ومن ثم فلا يتصور الزمان الا بالقياس الى شيء ماضٍ وشيء آتٍ ٠ فاذاً الزمان بالمعنى المتداول والمتعارف عموماً يقتضي بالضرورة وقتاً ماضياً ووقتاً مستقبلاً هما جزءا

ايضاً بالضرورة • ولكن يبقى في الذهن الخلاء الممكن وهو في تصور العقل اشبه بحيز او فراغ فسيح متقاصي الاطراف تشغله الاجسام الممكنة

وكذا لو رفعنا بالفكر كل حركة متعاقبة اُرتفع بالضرورة الزمان الحقيقي ولا يبقى الا الزمان التصوري او الوهمي •

فينتج مما قدمناه انه ليس من موجب بتة ولا من مسوّغ يستدعي القول بتقدم معلومتي الخلاء والزمان عَلَى الاختبار ولا يصح كونهما

الزمان

« ٢ » ايضاً لفظ الزمان يدل بالضرورة عَلَى معنى الحاضر وذلك لان الذي يُحدّ به الزمان وهو قولك عبور من متقدم الى متأخر لا يعقل الاّ بان تكون نهاية الوقت المتقدم هي بداية الوقت المتأخر والاّ كان عبور المتقدم الى المتأخر عبور القفزي بلا حدٍ واسط اعني انه يكون عبوراً لا متواصلاً ومتتابعاً • فاذاً لا بد من حدٍ واسط هو نهاية التقدم و بداية التأخر اي نهاية المضي وبداية المستقبل • وهـذا الحد الواسط هو الوقت الحاضر فيتحصل اذاً ان معنى الحضور داخل في حد الزمان الذاتي

« ٣ » يتحصل مما تقدم هذه النتائج الثابتة واولاها ان كل ما يوجد من الزمان حقيقة ليس وقت ا الماضي ولا وقت ج المستقبل بل وقت ب الحاضر لان الماضي لم يعد والاّ ليس ماضياً والمستقبل لم يكن والاّ ليس آتياً • والموجود حقيقة هو الحاضر ولهذا سمي حاضراً

وثانيتها ان الزمان بمعناه الاجمالي اي بمعنى كونه هو الماضي والمستقبل والحاضر معاً لا وجود له الا في الذهن اذ لا يتحقق من اركان الزمان الثلاثة الاّ وجود الحاضر كما تقدم

والنتيجة الثالثة هي انه لا يعقل وجود زمان بلا حركة لان تعاقب الاجزاء مع تواصلها داخل في حد الزمان وهذا التعاقب لا يتم الاّ في الحركة ومعها • وكل هذا دقيق فافهمه (زيليارا)

حاصلتين ابتداء ومن المتقدم كما وهم كنت فان التحليل قد بيّن لك بخلاف ذلك ان هاتين المعلومتين هما ثمرة الاختبار والتجربة •

البحث الرابع

كلام في الطريقة التي سلكناها

(٥٩) قد رأيت اننا في الفصل الثالث من الفصول المتقدمة قد اجرينا الكلام عَلَى اثبات موضوعية التصديق وذلك من قبل الفحص عن قود دلالة الطرفين فيه • وانما سقنا الكلام الى هذا الفحص في الفصل الرابع ثم اننا قصرنا البحث عن حقيقية التصديقات عَلَى القضايا المتعلقة بالنظام الذهني النظري دون غيرها فعندنا ان هذا الاسلوب من الكلام هو في مكانة من السداد والصواب بل هو الطريق الواجب الاتباع واليك البرهان عليه :

ان وضوح النسب النظرية الحاصل من جانب الموضوع لا يتوقف عَلَى ايجاب الوجود الخارجي لان صدق قولك اثنان واثنان اربعة مثلاً هو باعتبار طريقة المنطق اي باعتبار الذهن او المعرفة متقدم عَلَى وجود القائل بهذه الحقيقة بل متقدم عَلَى وجود اي شيء كان • وبخلافه ايجاب ان في الطبيعة الخارجة عن القاعل المُفكر يوجد حقائق اختبارية هي موضوع اطراف تصديقاتنا فان ايجاب وجود مثل هـذه الحقائق يترتب عَلَى تصديق نظري هو مبدأ العلية • ومن ثم كان من الواجب الضروري ان نوطّد صدق دلالة المبادىء النظرية عَلَى المواضيع بوجه

الاطلاق والشمول من قبل ان نقرّر وجود العالم الخارج حتى اذا تقرّر وجود العالم الخارج فيتظر في مسئلة موضوعية التصديقات الاختبارية ويجري حل هذه المسئلة عَلَى السياق الذي جرى عليه حل مسئلة موضوعية التصديقات النظرية ·

البحث الخامس

في النتيجة المستخلصة من علم اليقين العامّ

(٦٠) ان ما هو موضوع في تصديقاتنا فهو انما يدل عَلَى شيء حقيقي واقعي ·

والحال ان الاشياء التي يراها العقل متضمنة في محمولات التصديقات المنسوبة الى الموضوع فانما يراها متحققة في نفس ذلك الموضوع فينتج من ذلك ان جميع محمولات تصديقاتنا لها من الموضوعية الحقيقية ما لموضوع التصديقات نفسه ·[1] قد بيناً فيما تقدم اننا اذا جمعنا محمولاً الى موضوع فذلك الجمع الذي نضم به المحمول الى الموضوع انما هو من جانب الشيء اعني ان ايجابنا المحمول للموضوع هو ايجاب مبني عَلَى وضوح اختصاص

(١) م : معنى العبارة ان الموضوع في القضايا ليس تصوراً عندياً جعلياً يختلقه العقل وانما هو عبارة عن شيء له ماهية وأنية في خارج الذهن متحققة الوجود او ممكنة الوجود · ولما كان المحمول الذي يقال عليه في القضية يدل عَلَى ما في ذلك الموضوع وله حقيقة كان ان المحمول له في خارج الذهن من الحقيقة والهوية مـا لذلك الموضوع لان ما كان في المتضمن كان في المتضمّن فيه · اه

المحمول بالموضوع · وهذا الابتناء عَلَى وضوح الاختصاص صادق في القضايا الاختبارية كما هو صادق في القضايا النظرية فينتج اذاً ان علم الانسان بفرعيه النظري والاختباري راسخ عَلَى قوائم الصواب والسداد · فلقد تقرر استعداد العقل لمعرفة الحق

لا ننكر ان ما قلناه الى الآن يلاحظ توًّا معارفنا الحاصلة بطريق الرجوع والفكر (Réflexion) · ولكنك اذا ذكرت انه ليس من فرق جوهري بين المعرفة الحاصلة مباشرةً وبداهةً و (بين) المعرفة الحاصلة باعمال نظر التفكر والتروي الرجوعي فيتضح لك للحال ان لتلك ما لهذه من حظّ السداد اعني ان المعارف البديهية والمعارف النظرية الرجوعية هي في حكم واحد من الصواب اذا ثبت صدق هذه وابتناؤها على الحق ثبت ايضاً صدق تلك · اه ·

ذيلٌ (م)

يجدر بنـا ان نستخلص لك في هذا الذيل اخص ما قيل في هذا القسم الاول عن اليقين تتمةً للفائدة وذلك نقلاً عن المطول لمرسيه فنقول :

بحث في الحق والتصديق واليقين

(٦١) «١» يقال في الانسان انه حصل عَلَى اليقين اذا ادرك انه عرف الحق · ويقال انه عرف الحق اذا صاغ تصديقاً مطابقاً للحق الوجودي اي اذا كان تصديقه مطابقاً للواقع · وفي تعريفات الجرجاني :

الحق هو الحكم المطابق للواقع ويطلق عَلَى الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها عَلَى ذلك ويقابله الباطل . واما الصدق فقد شاع في الاقوال خاصة ويقابله الكذب . وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم . فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع ومعنى حقيته مطابقة الواقع اياه . اه . هذا فنقول: اذا ادرك الحس شيئاً وحلله العقل فيستطيع طلع مضمونه عَلَى ان التحليل يعرض ذلك الشيء عَلَى عين العقل ناشراً اياه عن خفائه وباسطاً ما فيه من الصفات التي يتركب منها . وان العقل عندما يتفحص معارفه ويتبينها يكون لديه تصورات كثيرة حاصلة له من جهة اخرى . فان وجد ان تصوراً من هذه التصورات المخزونة عنده متحد مع صفة من الصفات المنتزعة بالتجريد من ذلك الشيء الذي ادركه بالحس او عَلَى القليل ان هذا التصور من لوازم تلك الصفة الضرورية فالعقل ينسب الى الموضوع تلك الصفة التي رآها موافقة له . وحينئذٍ فتكون وقعت المطابقة بين الحكم الذي حكم به العقل بثبوت المحمول للموضوع وبين نسبة الاتحاد والتلازم الضروري القائمة من جانب الموضوع والصفة المحمولة عليه . اعني ان الحكم العقلي جاء مطابقاً للحق الوجودي الواقعي اي للواقع . والحكم يوصف بالحق . وهذا هو ما يعرف بالحق المنطقي او الذهني . وقد يطلقون عليه لفظ الصدق كما رأيت .

واما نسبة الاتحاد او التلازم الضروري القائمة بين الشيء والصفة او الصفات الملائمة له فيطلق عليها (اي عَلَى تلك النسبة) اسم الحق الوجودي

او الواقعي . ومن ثم فاذا كانت النسبة التي يقيمها العقل بين المحمول والموضوع هي مطابقة للنسبة الواقعية اي الحق الوجودي قيل في حكم العقل انه حق صادق فتكون نسبة المطابقة بين حكم العقل والحق الواقعي هي ما يسمونه الحق الذهني اذ الحق يعرّفونه بانه مطابقة الشيء والذهن .

«٢» ادراكك ان حكمك هذا موصوف بانه حقٌ ذهني اعني انه مطابق للحق الوجودي او للواقع فهو نفس ادراكك انك تعرف الحق اعني انك واثقٌ من نفسك انك تعرف الحق . وهذه الثقة من النفس بانها تعرف الحق يسمونها اليقين الرجوعي لانه حصل عن رجوع العقل الى فعل نفسه .

واليقين اذا اعتبرناه من جهة ما هو في نفسه اي من حيث هو هوية حاصلة في النفس مع قطع النظر عن العلل التي اوجدته فهو وقوف العقل وسكونه عند موضوع واحد هو طمأنينة العقل .

واما ان اعتبرنا اليقين بالقياس الى العلة التي توجده فيعرّف بانه ارتضاء العقل او اذعانه الجازم لموضوع يعرفه . او بكلام اصرح هو سكون العقل وطمأنينته في معرفته انه ادرك الحق . ثم هذا السكون او هذه الطمأنينة الحاصلة للعقل والتي يعبّرون عنها بلفظ اليقين ما عساها ان تكون بالحقيقة هل هي تمتاز عن الاذعان او الارتضاء اليقيني ام هل هي استعداد شهوي انعطافي يكون تعلقه بالارادة احق من تعلقه بالقوة المدركة . فالجواب انه بيّن واضح ان العقل لا يقوى الا عَلَى فعل واحد هو معرفة الحق ومن ثم فاليقين من جهة ما هو متعلق بالعقل لا يكون الا

هيئة من هيئات فعل المعرفة العقلية فاذاً طمأنينة اليقين هي سكون في المعرفة اعني سكون العقل عن حركة سعيه في طلب المعرفة

فاليقين بمعناه الموجب الذي هو ثقة النفس من معرفتها الحق لا يختلف بمعناه السلبي وهو وقوف حركة العقل الى الحق وانما هو واحد معتبر من جهتين ٠

ثم لا ننكر ان اليقين يتضمن معنى العاطفة او الشعور الشهوي ولكن لا ينبغي ان يزهق عن بالنا ان العقل حالٌ في موضوع مركب هو الأنا الجامع لقوة محبة ما هو خيرٌ له ولقوة ادراك ما هو حقٌ ٠ والحال ان معرفة العقل للحق هي خير لارادة الفاعل العارف ٠

فاذاً معرفة النفس بانها حاصلة عَلَى الحق هي لنا بقوة الطبع منبع عواطف شهوية لانها تولد فينا عذوبة اللذة والانبساط والراحة ٠

ثم الا ترى انهم يطلقون عَلَى اليقين اسم الاذعان والتسليم والارتضاء والقبول الى غير هذه من الاسماء المتداولة عموماً بين القوم مما يبيّن لك ان القوى المدركة والقوى الشهوية تتماسك في اليقين ويلعب كل منها فيه دوره بالاتفاق ويأخذ منه نصيبه وسهمه ٠ اه

القسم الثاني

في علم اليقين بوجه الخصوص

أو

درس تحليلي لضروب اليقين المختلفة

مقدمة

في مقصد هذا القسم وفي تقسيمه

(٦٢) قد غلب عند الفلاسفة تقسيم اليقين الى ثلاثة اقسام ٠ يقين يوصف بالالهي او بالمعنى الكلي و يقين طبيعي ثم يقين ادبي ٠ وهذا الاخير يدخل فيه يقين الاعتقاد والايمان ٠ ومرجع الثلاثة الانواع من اليقين الى نوعين شاملين وهما اليقين المطلق واليقين المقيد او الشرطي (١)

---

(١) م : «١» اليقين باعتباره في ذاته اي من جهة ما هو فعل اذعان يصدره العقل فيقال فيه انه فعل نفسي او فاعلي ٠ ولما كان الموضوع هو الذي يختطف اذعان العقل هذا اليه كان ان قوة الحق الجاذبة لاذعان العقل تسمى ايضاً باليقين تسمية للسبب باسم المسبب ٠ ولكن هذا اليقين يصفونه باليقين الموضوعي او المفعولي

واما ان اعتبر اليقين بمعناه الصوري فهو موصوف بالنفسي والموضوعي معاً لحصوله في النفس وصدوره عن الموضوع

«٢» يقسم اليقين الى الهي وطبيعي وادبي باعتبار وجهه اي الدليل الذي يستند اليه كأن يكون وجهه ماهية الاشياء نفسها كقولك لا يمكن لشيء واحد بعينه ان يكون ولا يكون معاً ٠ او كأن يكون مبنياً عَلَى شرائع الطبيعة الجسمية

وعند القديس توما. ان المعارف اليقينية تقسم الى فرعين بحسب

كقولك مثلاً : الموتى لا يقومون · او كأن يكون مستنده ما استمرت عليه عادات الناس واخلاقهم كقولك مثلاً · الناس اذا جروا عَلَى فطرة طبيعتهم فلا يكذبون

فاليقين الاول يوصف بالمطلق · واما الثاني فهو مقيد او شرطيّ · واما الثالث فقد يكون يقينياً بحصر المعنى وقد يكون بمعنى الرجحان واغلبية الظن وهو المشهور كثير فيه

« ٣ » اليقين باعتبار شروط تحصيله فهو عند المحدثين اما عقليّ صرفاً واما ادبي بحسبما يكون ثمرة فعل العقل وحده يستقل العقل بتحصيله كيقين المبادىء الاولية والمبادىء الحسابية او لا يستغني العقل في تحصيله عن قيام شروط ادبية كاستقامة الارادة وشرف النفس الابية ونقاوة القلب وسكون هواجس الشهوة الخ

واليقين الادبي المذكور يتعلق بالشريعة الادبية ووجود الله وخلود النفس · فان تيقن هذه الحقائق يقتضي تحصيله تمام الشروط التي ذكرناها · وبهذا المعنى يقال ان اليقين الادبي المذكور هو فعل حر ومحتسب اي مأجور عليه · والاختيار ثابت للانسان فيه من طرف قبل لا من طرف بعد (كما يقولون) ويريدون بهذا التعبير ان اليقين الادبي مطلق لاختيار الانسان قبل معرفته الحقيقة وعند طلبها ولكنه لم يعد للانسان خيار في التمسك بعرى هذا اليقين او طرحه بعد ان وضح له الحق وانجلى عن خفائه · وهذا معنى قولهم طرف قبل وطرف بعد

« ٤ » ثم اليقين باعتبار حصوله في النفس اما ان يكون قريباً او بعيداً وقد مرَّ شرح ذلك في المتن

« ٥ » اما باعتبار نور الوضوح فاليقين اما فائق الطبيعة او طبيعي بحسبما يكون وضوح الموضوع حاصلاً عن نور الايمان او عن نور العقل

« ٦ » ان اعتبرنا تفاوت الكمال في معرفة الادلة عَلَى اليقين · فاليقين اما أُمي او فلسفي · فالامي ويسمى البديهي والمضمر فهو الاذعان الجازم للحق مع معرفة ادلته معرفة ضمنية مقدرة غير صريحة كيقين الطفل او الامي بوجوده فانهما لا يشكان فيه ولكنهما لا يدركان صراحة اسبابه وادلته · وبخلافه اليقين الفلسفي الذي وضح

موضوعها لان موضوع تلك المعارف اما ان يكون واضحاً او لا واضحاً ·

ونحن تبعاً لتعليم القديس توما نقول : اليقين يقين وضوح ويقين خبر او شهادة · اما يقين الوضوح فهو يقين التصديقات التي يظهر للعقل ان محمولها خاص بموضوعها

واما يقين الخبر فيكون اذا لم يظهر للعقل جلياً ان المحمول في التصديق خاصٌ بموضوعه · ثم يقين الوضوح اما ان يكون بالوضوح القريب او بالوضوح البعيد بحسبما يكون ظهور تعلق المحمول بالموضوع ظهوراً بالمباشرة اي بلا واسطة او ظهوراً بواسطة

ثم يقين الوضوح القريب باعتبار موضوعه اما ان يكون في التصديقات المتعلقة بالنظام النظري واما في التصديقات المتعلقة بنظام الوقائع المحققة ·

لك بالمقابلة

« ٧ » يتحصل مما تقدم ان اركان اليقين ثلاثة · وجهُ اليقين اي سبب الاذعان الجازم · ثم الفاعل الموقن · ثم آلة الاذعان · وقسموا بحسب هذه الاركان الثلاثة مصداق اليقين Criterium فقالوا المصداق عَلَى ثلاثة انواع · مصداق من اجله وهو الموجب الاخير لليقين اعني الوضوح · ومصداق منه وهو نور العقل مع مبدأ التناقض الذي بدونه لا يصدر حكم صادق ثم مصداق به وهو الآلات التي نتوصل بها الى معرفة الحق · وقد عرفوا المصداق بمعناه هذا الاخير قالوا : هو الآلة التي يستخدمها الانسان للتمييز بين الحق والبطل

ويراد حينئذٍ بلفظ المصداق القوى المدركة عقلية كانت او حسية لا من حيث هي قوى بل من حيث هي الاسباب الكافية التي ينبني عليها يقين تصديقاتنا · وعليه فالمصداق منه باطن وداخل في الفاعل العارف ومنه خارج عنه كشهادة الخبر والرواية · اه (عن فرج)

وعليه فيكون يقين الوضوح القريب عَلَى نوعين نوع من النظام النظري ونسميه يقين المبادىء ونوع من النظام الحقيقي الواقعي ونسميه يقين المشاهدة ويتحد هذا مع يقين الوقائع الحاصلة في الضمير اي الوجدانيات

وكذا قل في يقين الوضوح البعيد او يقين الدلالة · لان هذا اليقين ايضاً اما ان يكون من قبيل النظام الذهني النظري واما من قبيل النظام الحقيقي الوجودي · واذا فهمت ذلك فتبين لك المقصد العام من هذا القسم الثاني معقوداً عَلَى الابواب الاتية:

الباب الاول : في اليقين بالوضوح القريب وفيه فصلان:

الفصل الاول : في المبادىء : والفصل الثاني : في واقعات الضمير

الباب الثاني : في يقين الوضوح البعيد وفيه فصلان ·

الفصل الاول : في العلوم العقلية النظرية · والفصل الثاني : في العلوم الاختبارية

الباب الثالث : في يقين التاريخ او الخبر وفي يقين الايمان والاعتقاد

الباب الرابع : فحص تشبيهي في ضروب اليقين المختلفة

الباب الاول
في اليقين بوضوح[1] قريب

☀ الفصل الاول ☀
في المبادىء

البحث الاول
في تعريف المبادىء[2] وتقسيمها

(٦٣) المبدأ على ما حدّه ارسطو هو ما شيء به يكون او يصنع او يفهم · فالذي به يكون شيء او يصنع هو المبدأ الحقيقي الوجودي واما الذي به يفهم شيء فهو المبدأ المنطقي او الذهني

فالمبادىء الاولى المنطقية وهي التي كان ينبغي ان تقصر عليها كلامنا

(١) م : الباء في بوضوح باء السبب · فيكون معنى العنوان اليقين الحاصل بسبب الوضوح القريب اي بلا واسطة · وهذا اليقين هو يقين المبادىء ومصداقه سميناه في الحاشية عَلَى عد ٦٢ المتقدم مصداق منه · وكذا يقين الوضوح القريب يتناول اليقين الحاصل بشهادة القوى المدركة وقد سمينا مصداقه مصداق بـه (راجع الحاشية المذكورة)

(٢) م : قال الجرجاني في تعريفاته : المبادىء هي التي يتوقف عليها مسائل العلم كتحرير المباحث وتقرير المذاهب · فللبحث اجزاء ثلاثة مرتبة بعضها عَلَى بعض وهي المبادىء والاواسط والمقاطع · وهي المقدمات التي تنتهي الادلة والحجج اليها من الضروريات والمسلمات مثل الدور والتسلسل · ثم قال : والمبادىء هي التي لا تحتاج الى البرهان بخلاف المسائل فانها تثبت بالبرهان القاطع · اه

هاهنا فهي التصديقات الاولى التي تجعل معارفنا التابعة ممكنة · وهذه المبادئ الاولى على نوعين المبادئ المولدة للعلم ثم المبادئ الكلية للبرهان اعني الضوابط العامة الشاملة للبرهان وهي المسلمات

«١» اما المبادئ المولّدة لكل فردٍ فردٍ من العلوم فهي المقدّمات التي هي من البساطة والوضوح بحيث لا تعود محتاجة الى البرهان ولم يعد ممكناً اثباتها ببرهان وانما هي اولية بالقياس الى طائفة مخصوصة من المعارف ومستفادة من الموضوع الصوري لكل فرع من فروع العلوم

«٢» اما المبادئ الكلية او الضوابط العامة الشاملة للبرهان او المقاطع فهي الاصول القريبة الوضوح الدانية الجلاء والتي تكفل تدبير كل برهان · فتكون لذلك هي المبادئ الاولى بالقياس الى جميع معارفنا اية كانت ·

المطلب الاول

في المبادئ المولدة للعلوم

(٦٤) «١» ان كل برهان في علم من العلوم الجزئية انما يبني على مقدمات لم يكن ممكناً اثباتها وقد مرّ بك ذلك في بابه · ودليله ان مقدمات هذا البرهان اما ان تكون واضحة بذاتها وحينئذٍ فهي حقائق مبادئ واما انها تحتاج الى برهان ليظهر وضوحها بمظاهر جلائه · والحال يمتنع ان القضايا التي تدخل في قياساتنا يكون جميعها نتائج او قضايا يمكن التبرهن عليها والا كان احد امرين اولهما ان جميع هذه القضايا يمكن

اثباتها بقضايا غيرها متقدمة عليها في الذهن وحينئذٍ لم يكن من قضية مستوفية حق ثبوتها بالبرهان مقطوعاً بصدقها فينتفي اذ ذاك كل علم يقيني

وثانيهما ان تكون القضايا التي ينبغي اثباتها محصورة في عددٍ محدود تثبت الواحدة منها الاخرى وحينئذٍ افضينا الى المحال اذ لو قدرنا مثلاً ان قضية ب تثبت بقضية ا فيصح ذلك اعتماداً على ان قضية ا هي اعرف من قضية ب · ثم لو عكسنا فقلنا ان قضية ا تثبت بقضية ب فيصح ذلك لان قضية ب اعرف من قضية ا · فكان اذاً كل من قضية ا وقضية ب اعرف من الاخرى واقل معرفة من الاخرى معاً · وهذا بيّن الاستحالة · فاذاً لا بدّ من ان تكون مقدمات البرهان مما لا يمكن التبرهن عليه

«٢» ان كل برهان انما يستند الى مقدمات لا ينبغي اثباتها وذلك لان هذه المقدمات او القضايا التي لا يمكن اثباتها انما هي واضحة بذاتها والعقل اذا حضر له طرفاها فانه يرى ابتداء وللحال النسبة الرابطة بينهما فلو افترضنا ان هذه القضايا غير واضحة بذاتها لقضي على كل علم بالانعدام والتلاشي للزوم ان تكون وتستمر النتائج التي تستعمل هذه المقدمات لاثباتها هي بحجة اولى خفية وغير واضحة

ثم ان كل واحد من العلوم الجزئية يبني على مثل هذه القضايا التي يسمونها مبادئ العلوم او الاصول الموضوعة كما هي المبادئ المقرّرة لعلم المساحة التي يسمونها الاصول الموضوعة لاقليدس · ثم هذا المبدأ الجلي القائل بان الكل مساوٍ لمجموع اجزائه · وهو الاصل الموضوع لعلم الحساب · اه ·

المطلب الثاني

في المبادئ الاولى الى المبادئ التي تتولى تدبير الفكر الانساني

(٦٥) نريد بهذه المبادئ التدريبية تلك التصديقات التي يعبَّر بها عن النسب البسيطة القائمة بين الموجود واللاموجود · فهذه لما كانت من الشمول والكلية بحيث لا يحصرها حدٌّ ولا يضبطها خصوص ولما كانت من لزوم الضرورة الواضحة بحيث لا يقوم عليها نكير كانت هي القياس الرشيد الهادي والمحك الصحيح الصادق لكل تصديق ولكل انتقال ذهني وهي كذلك وان لم تكن منبع العلم ولا داخلة في القياسات دخول المقدمات فيه ·

وهذه المبادئ ثلاثة مبدأ الاتحاد او الهوهو ومبدأ التناقض ومبدأ الخلوّ او مبدأ نفي الحد الاوسط (منطق عدد ٧٨) وهذه يعبر عنها في اصطلاح المنطق كما يلي

«١» ينبغي عَلَى وجه الاطلاق ان يكون الحق متحداً مع نفسه · او ضروري بالضرورة المطلقة ان يكون الحق متحداً مع ذاته

«٢» يستحيل عَلَى المرء ايًا من كان ان يتصور شيئاً واحداً بعينه انه موجود ولا موجود ·

«٣» ليس بين قضيتين متناقضتين من حدٍّ اوسط · فالمبادئ الاولى هي غير قابلة للاثبات وهي لا تحتاج الى برهان · فان العقل اذا حضر له تصورات هي غاية في البساطة فانه يدرك رأساً وبلا واسطة

النسبة الحاصلة بين المحمول والموضوع بحيث لا يمكنه ان يخطأ او يضل في تصديقاته ·

هذا في المبادئ الاولى واما المبادئ المتفرعة عليها وهي التي يكون في اطرافها بعض الشمول والتركيب فلا يتقرَّر صدقها الا بترجيعها الى مبادئ ابسط منها اي بعرضها عَلَى نور مبادئ الهوهو والتناقض والخلوّ · وترى مثلاً عَلَى ذلك ما فعلناه في مبدأ العلية كما مرَّ بك في عدد ٥٠ من هذا المجلد .

❋ الفصل الثاني ❋

في حقائق الضمير او الاختبار الباطن وهي الوجدانيات (١)

البحث الاول

في ان حقائق الضمير (الوجدان) لا تقبل الاثبات والبرهان

(٦٦) اليك اثبات هذه القضية التي جعلناها عنوان هذا البحث : اذا شئنا ان نثبت حقاً من حقوق الاختبار الباطن فلا بد لنا من

(١) م : الوجدانيات نسبة الى وجدان مصدر وجد اي علم وادرك واصاب · والوجدان وهو في الاصطلاح النفس وقواها الباطنة · والوجداني عَلَى المشهور هو ما يجد كل احد من نفسه عقلياً صرفاً كان كاحوال نفسه او مدركاً بواسطة قوة باطنية · وعَلَى غير المشهور هو ما يدرك بالقوى الباطنة · والمراد به هنا ما نجده من نفسنا اي ما ندركه في نفسنا من افعالنا الادراكية والارادية وما نذكره منها بقوة الحافظة اي الذاكرة · اه · وعندهم ان الحافظة تدل عَلَى الحفظ والذاكرة عَلَى الذكر · فالحافظة

الاستعانة بمقدمات مستفادة من عالم النظريات او من عالم الامور الحقيقية الاختبارية او المشاهدات والحال ان المقدمات المتعلقة بنظام النظريات لا تؤدي بنا الا الى نتيجة نظرية مثلها لا الى تحقق واقع حادث تحققاً يقينياً ·

ثم المقدمات التي هي من نظام الامور الحقيقية الوجودية فاما ان نستمدها من واقعات الاختبار الباطن واما من حادثات الاختبار الخارج والحال لا يصح شيء من كلا التقديرين اما التقدير الاول اي استمدادنا لتلك المقدمات من الاختبار الباطن فلأن فيه خطأ الدور المصرّح او المضمر (١)

واما عدم صحة التقدير الثاني اي استمدادنا للمقدمات من الاختبار الخارج فلأن فيه شدّ عقدة الاشكال لا حلها لتوقف اليقين بوجود العالم الخارج عَلَى يقين الضمير والوجدان اي عَلَى اليقين بصدق الضمير ·

فبقي اذاً اما ان نقرّر كون واقعات الضمير او الوجدانيات هي واضحة

كانها سكون ما والذاكرة حركة ما · اه ·

والضمير المذكور في عنوان هذا الفصل والمعبر عنه عندهم بلفظ Conscientia يرادف الوجدان عند العرب لان الضمير او Conscientia بمعناه المتّسع هو قوة باطنة ندرك بها كل الحادثات الباطنة الحاضرة لنا وندرك اننا ندركها ·

(١) م : قال الجرجاني في تعريفاته : الدور هو توقف الشيء عَلَى مـا يتوقف (هذا) عليه ويسمى الدور المصرّح كما يتوقف ا عَلَى ب وبالعكس (اي ب عَلَى ا) او بمراتب ويسمى الدور المضمر كما يتوقف ا عَلَى ب وب عَلَى ج وج عَلَى ا اه ·

بالوضوح القريب واما ان نبيّن ان عدم التسليم بشهادة الضمير ضرب من المكابرة في الحق وانكار للصواب ·

ومن ينكر صدق شهادة الضمير فهو لا اقل من انـه مسلّم بشهادة ضميره هذه الموجبة عدم التصديق اي انه مسلّم بصدق حالة عدم التصديق التي يريد ان يستثبت فيها · ولا ينهض قول من يقول بوجوب الشك في صدق الضمير من اجل ان شهاداته قد تقع متناقضة اذ لو صح ذلك لماذا تصدق ضميرنا عندما يشهد بالتناقض هذا وتنكر اننا يمكننا ان نكون عَلَى يقين من احدى النقيضتين الا يرى بان هذا هو عين التسليم باننـا يمكننا ان نحصل عَلَى اليقين في الامور المركبة ولا نحصل عليه في الامور البسيطة (١)

---

(١) م : الضمير عَلَى ما مرّ بك تعريفه في الحاشية المتقدمة ينصبّ اما عَلَى الحادثات او الانفعالات الباطنة المحسوسة واما عَلَى المعقولة ولهذا قسموه الى ضمير او وجدان حسي ووجدان عقلي وموضوعه القريب هو تلك الحادثات والانفعالات الحسية او العقلية وموضوعه البعيد هو وجود الفاعل المفكر المشعر والمدرك تلك الانفعالات ·

قال فرج يجمع الفلاسفة الا اصحاب اللاادرية الكلية عَلَى ان الضمير مصداق لليقين وان شهادته غير مكذوبة لانها معصومة في ما يتعلق بموضوعه القريب · وطرح بعضهم شهادة الوجدان فيما يتعلق بموضوعه البعيد اعني ان الضمير لا يدرك الفاعل المفكر · فقال :

قضية ا : ان الضمير مصداق لحق بطريق المشاهدة · واثبت ذلك قال:

« ا » اما كون الضمير مصداق الحق فلانه لا يمكن ان يرتاب في شهادته وذلك لان ما يثبت بالاختبار المستمر التام ولا يقوم بدونه يقين لا يمكن ان يرتاب فيه ··

البحث الثاني

في مواضيع الادراك الباطن

(٦٧) ان نظر الضمير او الاختبار الباطن والوجدان انما يقع عَلَى افعالنا الادراكية وافعالنا الارادية ثم عَلَى اذكارنا لتلك الافعال . واننا

والحال انه ثابت بالاختبار المستمرّ العامّ ان النفس ليس فقط تشعر وتدرك بل من المقرّر كونها تدرك انها تدرك وتحس . والحال لو ان شهادة الوجدان غير صادقة لكان كل يقين لنا هو في حكم المعدوم .

«٢» اما كون الضمير مصداق الحق بطريق المشاهدة فلأن ما كان من الوضوح بحيث لا يحتاج الى برهان ولا يمكن اثباته ولا طرحه فينبغي ان ينزّل منزلة مصداق اليقين بطريق المشاهدة والحال الضمير هو هكذا .

اما اولاً فلأن مثل هذه القضية وهي اعرف انني ادرك فهي من الوضوح بحيث لا تحتاج الى برهان لانها اوضح من كل برهان .

واما ثانياً اعني ان شهادة الضمير لا يمكن اثباتها فلأن كل برهان يفترض فيه شهادة الضمير لان كل برهان انما هو فعل ينتقل به العقل من تصديق الى آخر والحال ان فعل الانتقال هذا لا يتمّ الا برجوع العقل الى افعال نفسه بقوة التروي والبصيرة او الضمير . واما كون شهادة الضمير لا تردّ ولا تطرح فلان الريب في شهادة الضمير يفترض يقين وجود الريب ولا يعرف وجود الريب الا بشهادة الضمير .

قضية ٢ : ينتج من القضية الاولى ان الضمير يدرك الفاعل المفكر اي صاحبه .

نعم لا يدرك الضمير مباشرةً الا احوال النفس وانفعالاتها ولكنه يدرك صاحبه اي الفاعل المفكر وذلك بواسطة . وذلك لان من يدرك انه يحس ويفهم فينبغي بالضرورة ان يدرك انه حي وموجود اذ لا يدرك الحس بلا مَن يحس والحي من دون مَن يحيى والانفعال من دون من ينفعل . فاذاً يدرك صاحب الضمير وجود نفسه بضميره . وقلت « وجود نفسه » لا طبيعتها واضافات انفعالاته بعضها الى بعض

نبيّن لك هنا موضحاً في التصورات والارادات والاذكار فنقول

«١» اما التصورات فان العقل يدرك رأساً افعاله الخاصة ودليله ان المعرفة هي حاصلة من اتحاد الموضوع بالفاعل العارف بواسطة صورة معقولة

والحال ان الموضوع الذي شأنه ان يعرف إن كان هو نفس الفعل العارف اعني ان كان ذلك الموضوع فعلاً مستقرّاً في النفس فيتم الاتحاد بين الشيئين بلا واسطة صورة معقولة اي ان المعرفة تتمّ مباشرةً وبلا واسطة .

«٢» اما افعال الارادة او المشيئات فانه يلوح لاول وهلة انها تندّ عن طائلة العقل بل من الضرورة ان لا يتناولها العقل مباشرةً عَلَى انها صادرة عن قوة هي منحازة عن العقل ومتميزة عنه تميزاً حقيقياً وعليه فان صح ان فعل التصور تلحظه عين المراقبة الباطنة وتقع عليه مباشرةً فليست كذلك حال المشيئات .

وقد يقال ان فعل الارادة حاضر للعقل حضوره في اصله لان كل

لان هذا خاص بفعل العقل المنتقل او الذهن المبرهن .

«٣» كذا قل في شهادة باقي الحواس الباطنة التي هي الحس المشترك والمتصرفة والواهمة وهذه تدرك من المحسوس ما لا يُحس كما تدرك الشاة عداوة الذئب وموضوعها هو النافع والضارّ من المحسوسات وكل هذه القوى الباطنة آلات لادراك الوجدانيات ادراكاً يقينياً وشهادتها صادقة وذلك لان هذه القوى فاعلة بالاضطرار لا بالاختيار اعني انها موجهة من طبعها نحو موضوعاتها فتدركها اذاً بالضرورة والا كانت الطبيعة سيئة الخلق والتركيب . اه

فعل ارادة يقتضي بالضرورة سبق فعل تصوري اذ ما من شيء مراد الا وسبقت معرفته · ولكن السبب الرئيسي الذي من اجله تقول باتحاد افعال الارادة بالقوة العاقلة هو ان القوتين وان امتازت الواحدة منهما عن الاخرى امتيازاً حقيقياً فاصلها المشترك بينهما واحد هو الجوهر هو الأنا الواحد بعينه فهما لذلك متحدتان اتحاداً باطناً لا تنفك الواحدة منهما عن اختها ·

«٣» اما الاذكار فنقول فيها ان الركن الاساسي الذي تقوم به الذاكرة وتتمكن به من مزاولة فعلها الذكري هو كون الأنا واحداً وثابتاً مستمراً · ولكن هذا الركن وان كان السبب الوجودي للذاكرة اعني انه السبب من جانب الوجود فلا يصح ان تكون الحال كذلك في نظام الذهن والاعتبار اعني لا يصح ان يقال ان معرفة هذا الاتحاد في الأنا هي اساس يقين الذاكرة · اذ يمكنني ان اذكر مثلاً شيئاً من دون ان افتكر انني انا بعيني الذي فعل فعلَ معرفة هذا الشيء للمرة الاولى هو انا بنفسي الذي يذكر الآن هذا الشيء · ثم ان فعل الذاكرة الكامل له اركان كثيرة اولها شعور مبهم غير جلي بانا عرفنا من قبل هذا الشيء الذي نعرفه الآن · وثانيها ان نضع هذا الفعل الذي عبر في وقت من الزمان الماضي هو متفاوت بالتعين بان يكون اكثر او اقل تخصصاً وثالثها ان نفطن الى ذلك الفعل ونذكره كلاً او جزءاً

وان كلاً من قوتي المصورة والمفكرة العاقلة تذكر ليس فقط الاشباح والصور المعقولة للشيء الذي تعرفه في الحال بل تذكر ايضاً الصورة

الادراكية في فعل التصور نفسه · ومن ثم فاذا حضر ذكر الشيء المعروف فانه يوقظ في الحال ذكر الفعل الذي عُرف به الشيء وحينئذٍ فيقال في الذاكرة انها في صورتها المبهمة الغير الجلية ·

وكذا اذا تأملت في حادث جرى استثبتته المصورة الحافظة في ودائع خزائنها فيتهيأ لي ان اذكر جميع الافعال المتعاقبة التي وليت ذاك الحادث منذ حين وقوعه الى الآن وهكذا يمكنني ان ابيّن بالتقريب وضع الفعل الماضي في وقت حدوثه و يكون تبييني له متفاوتاً في التعيين بحسب كثرة او قلة الاوساط التي هي اشبه باوتادٍ منصوبةٍ للدلالة على طريق مروره وسيره ·

ونقول اخيراً بعبارة اوجز ان ذكر شيءٍ وتحققَ انه هو فذلك عبارة عن انك تطبّق على ذلك الشيء (شبحاً كان او صورةً معقولةً) صورة مثالية بقيت مستقرةً ومستثبتة في الحافظة عالقةً بها علوق الملكة · مثلاً تذكرك انساناً وتحققك انه انسان انما هو تحققك كون هذا الانسان ينطبق عليه تصور الانسان المثالي المجرّد وكذا تذكرك هذا الانسان وتحققك انه هوهو فانما هو تحققك مشابهته بالصورة التي تمثّل لك هذا الانسان · فقد علمت من هذا التحليل الموجز ان الافعال المختلفة التي تقوم بها الذاكرة او المفكرة [1] جميعها افعال ادراك حالية وسوف ترى هذا التحليل مسهباً مشبعاً في علم النفس · اه

(1) م : المفكرة او الذاكرة قوة في النفس تحفظ الادراكات الماضية وتتذكرها من حيث هي ماضية · وتفترق عن الضمير او الوجدان من وجه ان الذاكرة

الباب الثاني

في اليقين بالوضوح البعيد او بواسطة

﴿ الفصل الاول ﴾

في النتائج العلمية المتعلقة بالعالم النظري الفكري اي في يقين العلوم النظرية

البحث الاول

في العلم — في العلوم النظرية والعلوم التجريبية

(٦٨) ان قضيةً ما ان لم تكن واضحة بذاتها فينبغي ان يجلى

بذكر الاشياء او الوقائع الماضية والضمير لا يدرك الاَّ الحاضرات · والذاكرة اما ان تستثبت صور المحسوسات واما ان تستثبت المعاني· فالاولى يسمونها مصوّرة والثانية تسمى مفكرة روحية او عقلية وكذا الوجدان كما مرَّ بك ·

والمفكرة تدرك توًّا افعال العقل او تصوراته واما موضوع تلك التصورات فانها تدركه بواسطة التصورات · هذا فنقول ان المفكرة او الذاكرة هي مصداق ليقين المشاهدة اعني ان شهادتها فيما يتعلق بموضوعها صادقة تخوّلنا يقين المشاهدة· ودليله:

(١) ان الذاكرة لما كانت كالضمير قوّة فاعلة بالضرورة كان انها اذا استتمت لها شروط فعلها فتدرك موضوعها بلا محالة · فاذاً شهادتها هي ايضاً مطابقة للواقع فهي اذاً صادقة والا كانت الطبيعة فاسدة الصنع ·

(٢) يطلب في الذاكرة لكي تخوّلنا اليقين القريب او يقين المشاهدة امران وحسبُ اولها ان تحفظ في النفس الانفعالات او الاحوال الحاصلة فيها وثانيهما

وضوحها بصقل حدٍّ اوسط · وان مثل هذه القضية التي هي نتيجة القياس كانوا يطلقون عليها في القديم لفظ العلم (علم النتائج) (م: وربما سميت بلفظ القطع لانها محل التقاء الحكم) · ولكن لفظ العلم هو احق بان يطلق عَلَى مجموع منتسق من قضايا مترتب بعضها عَلَى بعض ومتحصل

ان تقوى عَلَى تذكر تلك الاحوال الماضية وتحقق كونها هي هي · والحال ينبغي للنفس ان تحفظ بعض الانفعالات والادراكات التي حصلت لها في الماضي ولا سيما ان النفس جوهر روحاني ومن شأن الجوهر الروحاني ان يحفظ الانفعاليات التي حصلت فيه ما لم يعقه منه مانع · ثم لا مانع من ان تذكر النفس ما هو مذخور في خزائنها وتحقق انه هو الذي حصل فيها في الماضي· لان النفس ان كانت تقوى عَلَى ادراك ما هو حاضر للذهن الآن ولاول مرةٍ فما المانع من ان تدركه مرةً ثانية وثالثةً ·

(٣) يشهد لنا الحس الباطن اننا نذكر يقين اننا في الامس فعلنا هذا او ذاك وادركنا واوجبنا هذا او ذاك والحال اما ان هذا الذي نذكره صادق غير مكذوب وشهادة الذاكرة تكون غير مكذوبة واما ان يتعين علينا الريب في كل شيءٍ من مواضي حياتنا وهذا غير مسلَّم والاَّ انتفى كل علم وذلك لان التعلُّم لا يتم الاَّ بفهم ما نلقنه وباستيداعه خزانة الذهن وكلا الامرين يستحيل بلا الذاكرة · وايضاً العلم سلسلة معارف متماسك بعضها باعناق بعض وجمع تلك المعارف وتوحيدها في العقل يستلزمان قوة الحافظة والذاكرة بحكم الضرورة

(٤) اما ما يعترض عَلَى صدق شهادة الذاكرة من جانب ضعف الذاكرة وخطائها مراراً · فهذا الاعتراض لا ينهض ولا يقدح في صدق شهادتها لان خطأ الذاكرة حاصل لها بالعرض ومن قبيل عدم التروي والتفكر وكما ان الضلال يحصل لا من قوة الوضوح بل من نقص الوضوح كذا خطأ الذاكرة لا يحصل من الذاكرة بل من نقص التروي · واما ضعف الذاكرة فلا يؤدي الى الكذب في شهادتها بل الى الجهالة وليست الجهالة كذباً وضلالاً بل عدم معرفة وهذا دقيق فافهمه (عن فرج بتصرّف)

بعضها عن بعض ومتعلق جميعها بموضوع واحد · وهذا هو المعنى المشهور للفظ العلم

وكل علم من العلوم انما هو مستند الى مبادئ تستخلص منها النتائج بطريق البرهان ·

امـا في بعض العلوم فشأن تلك المبادئ ان تكون بسيطة وكلية واضحة بذاتها · ويطلقون على هذه العلوم اسم العلوم النظرية العقلية وهي مكتسبة بطريق الاستدلال ليس غير

واما في غير هذه من العلوم فالمبادئ مركبة وهي ثمرة الاستقراء المبني على الملاحظة والمراقبة او التجربة والاختبار · ويطلقون على مثل هذه العلوم اسم العلوم التجريبية والاختبارية وهذه تجري فيها طريقتا الاستقراء والاستدلال معاً · فيحصل من ذلك ان تحقيق يقين العلوم النظرية لا يتهيأ لنا الا بتحقيق قوة صدق البرهان الاستدلالي الذي عبارته المتداولة المشهورة انما هي القياس كما يعلمنا اياه علم المنطق (عدد ٧٩ وما يليه)

البحث الثاني
في قوة القياس وفضيلته

(٦٩) ان ستوارمل قد اورد بلهجته الشديدة وعبارته القوية اخص الاعتراضات التي يعترض بها على استعمال القياس · فقال هـذا الفيلسوف الانكليزي ان كل برهان استدلالي يمكن تخريجه على صورة واحدة ورده الى هذه العبارة المدرسية وهي :

كل الناس مائتون والحال غايوس انسان فاذاً غايوس مائت · ثم قال ان مثل هـذا البرهان عقيم لا يحلى منه بطائل ولا يفيدنا شيئاً من العلم فضلاً عن انه لا ينفك ان يكون فيه مصادرة على المبدأ اذ انه لكي يمكننا ان نوجب كون جميع الناس مائتين لا بد من ان نعلم ان غايوس مائت اذ لا يمكن لنا وضع الكبرى ما لم نكن على يقين من النتيجة · وعليه فليس في مثل هذا البرهان من فائدة ولا تقضي منه شروى نقير ·

ولا ينهض القول ان النتيجة موجودة في المقدمات ضمناً وتقديراً لان ايجاب شيء على سبيل التضمين والتقدير هو ايجابه من غير علم · وان كان لا يعلم الشيء فما المسوغ لايجابه صراحة ·

هذا مـا قاله مل ونحن نقول :

ليس من الصواب ان ينزل المثل الذي ذكره الفيلسوف الانكليزي منزلة قياس او ضابط عام لكل برهان قياسي لانه اذا ذكر بالصورة المتقدمة فانه يزكي ويصوب كل اعتراضات الفيلسوف اذ يلوح ان الكبرى في القياس هي ابداً قضية جمعية اي مأخوذة بالمعنى الجمعي اي انها عبارة موجزة مستخلص فيها كل الجزئيات · والحال ليس الامر كذلك في القياس · لان الكبرى في القياس الصحيح ليست بقضية جمعية بل لا توصف بكونها قضية كلية بالفعل حتى تتضمن النتيجة تضمنها لحادث جزئي · وانما هي اي الكبرى في التحقيق قضية تحمل فيها خاصة عامة على تصور مجرد · ثم بواسطة الصغرى تخصص هذه الخاصة العامة بالموضوع الجزئي الذي يلفى مشاركاً لتصور موضوع الكبرى المجرد مشاركة في طبيعته ·

وعليه فتكون عبارة المثل المذكور الحقيقية هي هذه :

الطبيعة البشرية هي قابلة للموت والحال هـذا الفرد المشخص (غايوس) هو حاصل عَلَى الطبيعة البشرية فاذاً غايوس مائت . وهكذا فلا تكون الكبرى متضمنة بالفعل للنتيجة لا تضمناً صريحاً ولا تضمناً تقديرياً وانما هي العلة الفاعلة لوضع هذا التصديق . فليست الكبرى هي ما يستحصل منه النتيجة وانما هي ما يولد النتيجة . وخلاصة القول ان خطأ ستوار مل انما هو انه ينزّل الكبرى في كل قياس برهاني منزلة قضية جمعية تتضمن جملة القضايا الجزئية وهذا بيّن الفساد وذلك لان القياس البرهاني انما هو بخلاف ما ظنه ستوار مل فان قوامه الذاتي ان يبين لنا ان محمولاً ما لما كان موافقاً من طبعه لموضوع ما مجرد كان بحكم النتيجة موافقاً لهذا الموضوع العيني الجزئي

واننا نذكر لك مثلاً آخر على القياس تخيرناه لموضع مضائه في قطع دابر كل اعتراض : فهب وضعت هذه القضية وهي : كل رقم عددي منتهٍ بصفر او بخمسة فهو مقسوم عَلَى خمسة فهذه قضية غير واضحة أولياً وابتداء فان وُفقنا الى اثباتها من غير مصادرة عَلَى المبدأ فيتحقق لنا ان البرهان القياسي يفيدنا شيئاً جديداً ويضخم كنز معارفنا فنقول :

لكي يتضح لي ان كل رقم عددي منتهٍ بصفر او بخمسة هو مقسوم على خمسة يتعين عليّ ان اجد حداً اوسط له هذه الخاصة العامة وهي ان يكون مقسوماً عَلَى خمسة وان تكون معلومته المجردة متحققة الصدق في الأرقام المختومة بصفر او بعدد خمسة كهذين الرقمين مثلاً ٢٣٠ و٢٣٥ .

فانني ارى بعد التروي ان مجموع عددين كل منهما حاصل عن ضربه بخمسة هو (اي ذلك المجموع) حاصل عن ضربه بخمسة ايضاً . وهي ذي الكبرى فاقول : كل رقم مختوم بصفر او بخمسة هو مجموع عددين جزئيين كل واحد منهما هو حاصل عن ضربه بخمسة . لان كل رقم عددي مركب يمكن تحليله الى جزئين الى رقمين رقم العشرات ورقم الآحاد . والحال من البين ان رقم العشرات هو حاصل الضرب بخمسة وكذا رقم الاحاد ان كان خمسة فهو حاصل الخمسة . فاذاً كل رقم عددي مختوم بصفر او بخمسة هو حاصل عن الضرب بخمسة وكذا تحصل النتيجة عَلَى تقريرها وتأخذ أيد ثبوتها او يأتينا القياس بحقيقة جديدة يقينية[1] . اه

(١) م : يفترض الماتن هنا معرفة المطالع بعض حقائق استفادها من المنطق وعلم النفس فجاء بها تعريفاً فيجدر بنا ان نصرّح بها هاهنا تتمية للفائدة فنقول : ان الذهن مصداق للحق واليك تفصيل ذلك فافهمه

قضية اولى : الذهن الانساني او العقل المبرهن لا يضلّ الاّ بطريق العرض . ودليله ان كل قوة فاعلة بالضرورة لا تتوجه من طبعها الى متضادين كما هما الحق والباطل وانما هي اما موجهة الى الحق فصادقة واما موجهة الى الباطل فكاذبة . والحال ان الذهن الانساني هو فاعل بالضرورة ومعد من طبعه لمعرفة الحق بدليل انه الجانب المتغلّب فيه هو ان يوصلنا الى الحق الموضوعي فاذاً الذهن اذا اعتبر في ذاته ومن حيث طبيعته فلا يضل ولا يغش وقد يتفق له ان يخطأ ولكن عَلَى سبيل العرض لطروء نقص او ضعف او لصعوبة عظيمة في الشيء المدرك او لسابق وهم يستولي عليه او لنزعات شهوات تستفزه كما رأيت في مصادر الضلال في المنطق .

قضية ثانية : القياس مصداق للحق . والبرهان عليه ان القياس اكمل صورة من صور الانتقال الذهني اي اكمل فعل من افعال الذهن المبرهن فاذاً اما

ان الذهن المبرهن مبطل من ذاته وهو قول ساقط واما انه مصداق للحق وهذا هو القول الصحيح . ودليلنا عليه ان المعرفة التي نكتسبها بطريق القياس يقتضي صدقها اليقيني شرطين وهما صدق المقدَّم ثم صحة الانتاج وصدقه . وهذا قد وضح لك مما رأيت في عدد ٨٣ من المنطق . فان تمَّ هذان الشرطان في القياس كانت النتيجة صادقة بالضرورة .

قضية ثالثة : نتوصل بالقياس الى اكتساب حقائق جديدة ونثبت هذه القضية بشاهد الاختبار ودليل العقل :

(١) اما الاختبار فهو اكبر شاهد على ان علم ما وراء الطبيعة وعلم الكلي وعلم الله كل ذلك ثمرة القياس ومن فضل كنوز البرهان . وكذا قل في علم الرياضيات والمساحة والحساب وعلم الحيل . وايضاً هذه العلوم الطبيعية ورد عليها القياس وكلها واستخرج لها من المبادئ كثيراً من الشرائع ورتب بين هذه الشرائع واقام بينها وصل الارتباط .

(٢) اما دليل العقل فهو ان كل طائفة من طوائف المعارف مرجعها الى مبادئ قليلة او ضوابط عامة محصورة يتناول شمولها كل تلك المعارف والحال من شأن القياس ان يستخرج من اطواء تلك المبادئ ما يتضمنه عمومها . فاذاً من شأن القياس ان ينشر كنوز العلوم المختلفة و يضخم ثروة العقل

وان قيل من احرز المبادئ فقد احرز النتائج المتضمنة فيها فاذاً لا يفيد القياس شيئاً جديداً . فنجيبه ولئن سلمنا بان النتائج منطوية تحت المبادئ بالقوة والا لا يمكن استخراجها منها فلا نسلّم بانه يلزم عن انطوائها تحتها كونها معروفة معلومة . والا صحَّ هذا البرهان وهو ان العقل الانساني يعرف كل العلوم لان جميعها فيه بالقوة وفساد هذا القول بين . اه

فيتحصل اذاً ان القياس استدلالياً كان او استقرائياً هو مدرجة للعلوم . سلّم يرتقي به الى مدارج المعارف وانه مصداق اليقين . (عن فرج)

✵ الفصل الثاني ✵

في النتائج العلمية المتعلقة بالعالم الحقيقي
او في يقين العلوم التجربية

لما كانت الملاحظة والتجربة تجريان على موضوعين هما وجود العالم المحقق في الخارج وطبيعة هذا العالم الخارجي علقنا ليقين العلم بهما بحثين فنقول :

البحث الاول
في يقينية وجود العالم الخارج

المطلب الاول
في صورة المسألة

(٧٠) نرى بداهةً انا على يقين من وجود الاشياء الخارجة عنا بل يلوح لنا انا نعرف طبيعتها لاننا ننسب الى تلك الموجودات التي هي ليست انا خواص نظن انها لها ومتحدة معها كالامتداد والصلابة واللون وما شاكل ذلك

والمسألة هنا هي نفس المسألة التي طرحناها عند كلامنا على اليقين بوجه العموم وهي هل يمكننا ان نحقق تحقيقاً علمياً هذه الاذعانات البديهية او لا . فمن الفلاسفة من يجيب بالنفي وهم اصحاب العندية (التصورية) واما نحن فانا نوجب مكنة تأييد هذه الاذعانات بالبرهان العلمي

قد رأيت في ما قدمناه ان كنت يحاول ان يبني صرح كل معارفنا عَلَى تأثرات الحسّ الانفعالية · فالحاصل من مذهب كنت اننا لا نعرف في الجملة الاّ انفعاليات الأنا وتغيراته · وانه لا يوجد بالقياس الينا الاّ حالات الضمير واحوال نفسانية مع دوام مكنة تحولها الى حالات غيرها· واننا دفعاً لهذا المذهب نضع القضية التالية

المطلب الثاني

قضية : يمكننا ان نعرف وجود العالم الخارج معرفة يقينية

(٧١) اننا نثبت هذه القضية بثلاثة براهين

« ١ » اما البرهان الاول فهو مستمد من حالة احساساتنا الانفعالية فنقول : يشهد لنا الوجدان بان فينا حادثات ووقائع باطنة وان شعورنا بها هو شعور انفعالي · والحال كل واقع حاصل يقتضي حصوله علة كافية له · ولما كان الضمير او الوجدان يشهد باننا في حال انفعال كان لا بد من ان السبب الكافي لحصول هذا الانفعال فينا يكون كله او جزؤه في الخارج عنا · فاذاً لا بد من وجود شيء حقيقي اجنبي عن الأنا وخارج عنه · فاذاً يوجد عالم خارج (عد ٥٥)

« ٢ » اما البرهان الثاني فهو مستمدّ من المقابلة بين صورنا المعقولة وصورنا المحسوسة

ليس من ينكر ان فينا ضربين من الحادثات الباطنة اولهما صورنا المعقولة · وثانيهما الصور المحسوسة الحاصلة عن تصرف المتخيلة فيها تركيباً

وتقسيماً ووصلاً وفصلاً

والحال اذا اعتبرت تركب تلك الصور المحسوسة المتخيلة فارى انه يمكنني ان اتصرف في ترتيبها وتفصيلها كما اشاء بلا ممانع· يمكنني مثلاً ان اسافر بالخيال والوهم الى حيث اشاء واضرب في كل ارض أريد · واما الصور المعقولة فليس شأني فيها كما ذكر فان سلسلة تتابعها لا تتعلق بي وانما مقضيّ عليَّ حتماً اتباع حلقاتها كما هو مقضي عليَّ حتماً بلا مرد اتباع ترتيب الاوقات وسياق الاماكن ومناسبة بعضها لبعض قرباً وبعداً وارتفاعاً وانخفاضاً الى غير ذلك مما اشاهده واعانيه عَلَى تعاقب لا ينوط بي فيما اذا شئت السفر بالفعل · فهذا دليل بين عَلَى انه يوجد عالم خارج عني اجنبي عن الأنا منحاز انحيازاً تاماً عن حالات النفس الباطنة وحادثات الوجدان

« ٣ » اما البرهان الثالث فهو مأخوذ عن الاعتقاد البديهي الباطني بوجود العالم الخارج · ان في نفس كل امرىء اعتقاداً بديهياً بوجود عالم خارج وهذا الاعتقاد هو من اليقين بحيث لا يمكننا دفعه · والحال ان هذا الاعتقاد الواقعي المشهود لا بد له من علة كافية

والحال ليس من وجه يشرح هذا الاعتقاد ولا من سبب موجب إياه وكافٍ له سوى وجود العالم الخارج وجوداً حقيقياً · فاذاً العالم الخارج موجود حقيقةً

واما قول اصحاب العندية ان هذا الاعتقاد سببه عادة تعارفها القوم فألفوا بها تصديق وجود العالم فهو مجرد دعوى ليس عليها دليل والحجة

قائمة عليه من وجه ان هذه العادة لا بد من مصدر لها لان العادة انما هي حاصل افعال متعددة متتالية

وقال اسكندر بين ان الوجه الشارح لهذا الاعتقاد البديهي بوجود العالم هو شريعة الاختلاط والاشتراك . وعند كنت ان وجه الشرح المذكور هو ما ذهب اليه من وجود الصور الحاصلة في الضمير ابتداء ولكن كلا القولين ساقط لا يعتد به اذ ليس واحد منهما يكفل لنا شرح هذا الانتقال من حالة الوجدان والضمير الى حالة ايجاب وجود شيء ليس بأنا فما الموجب لهذا الانتقال من العالم النفساني الى العالم الحقيقي . فهذه مسألة تعجز عن فض اشكالها دعوى القولين المتقدمين

❋ الفصل الثالث ❋

في اليقين بالقياس الى طبيعة الاشياء الخارجة

البحث الاول

في الاستقراء

المطلب الاول

في حدّ الاستقراء

(٧٢) الاستقراء عبارة عن طريقة منطقية ينتقل فيها من تتبع اعراض متعددة ومختلفة لاصقة بجوهر ما الى استفادة ان تلك الاعراض أيها هو خاصة لازمة لذلك الجوهر لزوماً ضرورياً وغير منفك . وهذه

الخاصة التي ألفيت مرتبطة بالجوهر بوصلة الضرورة هي تنزّل فيما بعد منزلة اساس للشريعة العامة التي تولت تدبير تلك الظهورات والمشاهدات المتبعة . اذ حيثما يظهر الجوهر فتظهر تلك الخاصة الطبيعية . وان طريقة الاستقراء لها مراحل مختلفة محل بحثها في المنطق . وتلك المراحل هي

« ١ » ملاحظة وتتبع بعض حادثات ومشاهدات وتصفحها

« ٢ » الفرض او التقدير وتحقيقه

« ٣ » التعميم الذي هو اساس الاستقراء بمعناه الحقيقي (عد ١٣٩ وما يليه من المنطق راجعه اذا شئت)

اما ما هو الوجه الاساسي لهذا التعميم . ما المسوّغ للانتقال من الجزئي الى الكلي اعني ما المسوّغ للحكم عَلَى الكلي بما رُوئي في الجزئي (١)

---

(١) م : قد مرَّ بك في المنطق ان الطريقة الاستقرائية قائمة بين طرف معرفة الوقائع الجزئية المتصفحة والاّ فلا يستدل من الاستقراء الاّ عَلَى شريعة شرطية مقيدة وبين طرف الاكتشاف عن شريعة كلية عامة والاّ لا يطلق عَلَى المعرفة الحاصلة من الاستقراء اسم العلم بل تكون عبارة عن سياقة وقائع متتابعة تسردها الذاكرة ليس للعقل فيها نصيب . والحال قد اتضح لك من تعريف الاستقراء الذي يسمونه برهان التجربة اننا نحكم فيه عَلَى كلي بمثل ما ثبت لنا في بعض جزئياته وعليه فيلوح ان نتيجة هذا القياس هي اعمّ من مقدمتيه وهذا مردود في كل قياس صحيح . وحينئذٍ فيسأل بان يقال ما المسوّغ لتنزيل هذه النتيجة منزلة نتيجة علمية . اعني ما المبدأ الذي يستند اليه العقل عندما يعمم في الحكم ما لم يره معمماً في الاختبار والتجربة اي عندما يجعل النتيجة كلية فيما ان مقدماتها اي المشاهدات جزئية فاختلفوا في تعيين هذا المبدأ كما مرَّ بك في المتن . واما رأي أيمة المدرسة فان الاستقراء وان لم يتصفح فيه الاّ بعض الجزئيات فهو اذا استتمّ شرائطه فيكفي للتأدية الى معرفة شريعة طبيعية كلية وذلك اذا افضى الاستقراء الناقص الى كشف القناع

اذا شاهدنا مثلاً بعض المرار ان الماء يتجمد عند درجة الصفر من الحرارة فباي حق نحكم حكماً مطلقاً ان تجمد الماء يتم دائماً في تلك الدرجة · فالجواب على ذلك في البحث التالي

البحث الثاني

في اساس الاستقراء المنطقي

المطلب الاول

في المذاهب الباطلة

(٧٣) يقول اصحاب الظهورية ان الاستقراء مقصور الابتناء على الملاحظة والتصفح وعندهم ان نتيجة الاستقراء لا تجاوز درجة الظن والاحتمال لابتنائها على تجربات متعددة ولكنها يتفاوت احتمالها بزيادة تعدد الامتحانات

ولكن هذا القول ينقضه رأي العلماء واقتناعهم فان هولاء مجمعون على ان نتائج استقراءاتهم يقينية · وعندهم ان التصفح اذا بلغ درجة ما فلا

عن خاصة لازمة لتلك الجزئيات · فالخاصة للزومها للطبيعة يحكم بوجودها في كل جزئيات الطبيعة المستقرأة والغير المستقرأة وذلك بناء على مبدأ القديس توما القائل: الطبيعة تجري في فعلها على وتيرة واحدة بعينها ما لم يصدها عنه مانع · اه · ودليل ذلك ان الافعال تصدر عن الطبيعة كما رأيت في علم الكلي · والحال طبيعة الشيء لا تتغير فاذاً الفعل الحاصل عنها لا يتغير ما لم يكن موجب لتغييره من الخارج عن الطبيعة الفاعلة لان فعلها فعل بالضرورة · اه

يعود من حاجة الى ملاحقته ولا الى الاستزادة منه وان الامتحان الجديد لا يزيدهم يقيناً لان يقينهم الاول جازم وكامل

وعند ريد واصحاب المدرسة الاكوسية ان اساس اليقين الحاصل عن الاستقراء انما هو اعتقاد فطري جازم بثبات الشرائع الطبيعية فنقول:

يناقش هذا القول بانه ليس من المقبولات الممكن التسليم بها لان الاعتقاد الفطري لا يكون موجباً لليقين اذ لا بد من طلب سبب لمثل هذا الاعتقاد الخلقي · هذا ثم ان الاعتقاد باستمرار الشرائع الطبيعية هو نفس التسليم بوجود شرائع ثابتة للطبيعة والحال لا يصح الاستدلال من وجود شرائع ثابتة في الطبيعة على وجود شريعة فردية معينة اعني لا يصح ان يستنتج من ذلك ان مجموع وقائع مخصص بعينه ينزل منزلة شريعة

وان كثيرين من أيمة المدرسة يجعلون اساس الاستقراء اما في مبدأ العلية واما في حكمة الله الكافلة ثبات الشرائع الطبيعية واستمرارها· ولكن كلا القولين غير مسلّم به لان كليهما لا يشرح لنا الموجب الذي يسوّغ لنا ان ننزّل فاعلاً من الفواعل منزلة العلة ولا سلسلة معينة من الوقائع المشاهدة منزلة شريعة

المطلب الثاني

في المذهب التوموي

(٧٤) ان ما يرى بين جوهر ما وبعض اعراضه من علائق الارتباطات المشكلة او المتداخلة والمتكررة الظهور لا يمكن شرحه بتقلب

اهواء الاتفاق بل يجب ان يكون سببه الكافي ميلاً في طبيعة الموجودات التي هي معروض تلك الاعراض ومحلها وانما هذه الاعراض هي خواص ملازمة لطبيعة الجوهر · فهذا هو اساس اليقين الاستقرائي · فهذه قضية نثبتها علَى غير استقامة بتخطئة المذاهب التي قدمنا تفنيدها وهو البرهان الاول · ثم نثبتها علَى طريق الاستقامة بالتحليل الباطن وهو برهاننا الثاني فنقول :

« ١ » من المسلَّم عموماً ان شيئاً اذا بدا بمظهر واحد دائماً وعلَى طريق الاطّراد غير حائد عن تلك الوتيرة فيقال فيه انه معدٌّ لذلك علَى وجه التعيين وانه اي ذلك الشيء هو العلة الفاعلة لذلك الظهور · فاذاً ليس من معلول متقن الترتيب ومستمر علَى وتيرة واحدة ونمط واحد يكون معلولاً لعلة عطل اي خالية من التعيين لان ذلك المعلول لايكون عرضاً حادثاً ومفارقاً وانما هو ظهور خاصة هي نفسها لازمة عن ميل طبيعي في الموجود فيتحصل من ذلك انه حيثما يلفَ ذلك الموجود المتصف بذلك الميل تظهر فيه تلك الخاصة وظهورها يتقوم منه شريعة ثابتة للطبيعة

والنتيجة الحاصلة من برهاننا هذا هي يقينية ولكن لا من قبيل اليقين المطلق والالهي بل من قبيل اليقين الطبيعي · وقلت « من قبيل اليقين الطبيعي » للاشارة الى انه قد يتفق لتلك الخاصة ان لا تنجلي بعض الاحيان بمظاهرها المألوفة وذلك لمانع يطرأ من قبيل تنازع علل طبيعية او تدخل علة اعلى فيكفها عن الظهور الاّ ان ذلك الكف يعتبر ابداً دائماً من باب الشرود عن الاصل والشذوذ عن القاعدة المطردة في الشيء·

المطلب الثالث

في يقين التجربة الحسيّة (١)

(٧٥) بعد ان حققنا الطريقة التي نتوصل بها العلوم التجريبية من تتبع المشاهدات الجزئية الى وضع شرائع عامة بقي علينا ان نبحث عن اليقين الذي تتأدى اليه بالمشاعر (٢) في ملاحظة الحوادث المحسوسة فنقول

(١) م : الاضافة هاهنا علَى تقدير حرف من · وتحرير العبارة في اليقين الحاصل من التجربة الحسية ويصح ان تكون الاضافة من قبيل اضافة الشيء الى آلته اي اليقين الحاصل عن احدى آلاته التي هي التجربة الحسية

(٢) م : لا خفي ان المشاعر خمسة البصر والسمع والشمّ والذوق واللمس · وهذه المشاعر هي الات توصل الينا مباشرة اليقين بوجود الاشياء المادية وخواصها وقد ذهب الفلاسفة في هذه المسئلة الى ثلاثة مذاهب

« ١ » فاصحاب المثالية التصورية لا يسلمون بوجود الاجسام الخارجة ولا بصدق شهادة الحواس

« ٢ » اما بعض المحدثين من الفلاسفة واخصهم دي كرت فيسلمون بوجود الاجسام ولكنهم يقولون بان هذه الحقيقة لا تتأدى الينا رأساً بادراك الحواس بل بفعل انتقال ذهني نستدل به علَى صدق شهادة الحواس من صدق الله

« ٣ » اما مذهب المشائين الاقدمين والمحدثين فهو ان المشاعر اذا استتمت شرائطها فانها تدرك موضوعها الخاص بها ادراكاً قريباً وواضحاً

فترى من كلام المذهب انهم يشترطون لصدق شهادة المشاعر امرين · موضوعاً خاصاً وشروطاً معلومة من جانب الموضوع ومن جانب الآلة الحساسة · ثم من جانب الوسط القائم بين آلة الحس وموضوعها

اما اولاً فقال « موضوعاً خاصاً » وذلك لان موضوع الحواس منه خاص ومنه مشترك ومنه بالعرض وعليه فكان المحسوس علَى ثلاثة اضرب محسوس خاص

يجب ان تفهم ان المشاعر ليست في ذاتها قابلة لليقين لان ادراكها بذاتها ادراك بسيط . والادراك البسيط لا يوصف بالصدق ولا بالكذب وانما الصدق او الكذب محله التصديق عندما يحكم العقل بشيء سلباً

ومحسوس مشترك ومحسوس بالعرض . فالمحسوس الخاص ما استقل بادراك حس دون غيره كالصوت يستقل بادراكه السمع

والمشترك ما اشترك في ادراكه حسان او اكثر كالامتداد الملوّن يشترك في ادراكه النظر واللمس

والموضوع المحسوس بالعرض ما كان موضوعاً لحسّ وادركه حس آخر بواسطة ما يخالطه من الصور والشكل كالبعد والعمق فانهما موضوع اللمس وقد يدركهما البصر بالعرض . وكذا الجوهر المشخص الفردي يقال انه يدرك بالحس بما انه معروض المحسوسات الخاصة والمشتركة

واما ثانياً فقال « شروطاً معلومة » وهذه الشروط على ثلاثة اضرب يجب استجماعها . فالضرب الاول من جانب الحس نفسه فيشترط فيه ان تكون آلته سليمة صحيحة بالسلامة الطبيعية وخالية من كل طارىء يعوق فعلها او يشوشه كالنعاس والمرض والهذيان وسورة السكر وعلمّ جرّاه

وضرب من جانب الموضوع اذ يشترط فيه :

« ١ » ان يكون هو الموضوع الخاص اذ كل حس يحكم بموضوعه

« ٢ » ان يكون الموضوع مناسباً للآلة الحساسة بان لا يكون من الصغر بحيث لا يدرك او من سرعة المرور بحيث لا تعلق صورته في الآلة او من البعد بحيث لا يصل اليه مدى الحس وطاقته

ثم ضرب اخير من جانب الوسط بان لا يكون الوسط حاجزاً عن ادراك الحس بحسبما تقتضيه شرائعه المألوفة كالماء اذا ادخلت فيه طرفاً من العصاء . فاذا استتمت الحواس هذه الشروط فان الموضوع يفعل في الآلة بالمماسة فعل فاعل في منفعل طابعاً فيه صورته فيأخذ الحس المدرك تلك الصورة المتشبحة ويعقد معها المعرفة فتكون معرفته معرفة حقيقية لموضوعه (عن فرج)

او ايجاباً

ولكن يصح ان يوصف ادراك الحسّ باليقين النفسي الذي نريد به هاهنا التشبث المكين بموضوع ما . ولكن المشاعر لا تقوى على معرفة سبب ذلك التشبث او الاذعان وقد مرّ بك في بابه ان اليقين ثقة النفس من معرفة الحق فالحصول على اليقين الموضوعي الوجودي هو من شأن العقل يستقل هو به حتى في مادة الامتحان الحسي

على ان فعل الحس من الوقائع المزدوجة المركبة واركانه الذاتية ثلاثة موضوع مدرَك وفاعل مدرِك ووسط قائم بينهما ومن هذه الثلاثة يتألف ما يعرف بحادث الاحساس . فالحواس من حيث هي تمثل لنا عين هذا الحادث بجملته من غير ما تمييز بين ما يتعلق بهذا او ذاك من الاركان الثلاثة او العوامل الثلاثة المتقدمة . واما العقل فانما هو الذي يتولى امر هذه التجزئة وهذا التمييز وهو يحكم بان هذه الصفة او تلك هي حقيقةً من صفات الموضوع بمعزل عما يلاصقها من لواحق آلة الحس ولواحق الوسط

قضية

يمكن العقل ان يتوصل الى معرفة الخواص الملازمة الملاصقة للاشياء المحسوسة معرفة يقينية وذلك بطريق الاستقراء

(٧٦) ان ادراك المشاعر ادراك اضافي بمعنى انه يختلف باختلاف احوال الموضوع نفسه او باختلاف احوال الفاعل المدرك او شروط الوسط بينهما وهذا من الحادثات الواقعة التي لا يختلف فيها اثنان . فان

شيئاً ما مثلاً يبين صغيراً او كبيراً جلياً او مبهماً بحسبما تكون مسافة بعده او قربه · وان النور وان اعتدلت درجته فقد يظهر للرائي طوراً شديداً وتارةً معتماً ظليلاً بحسبما يكون هذا الرائي خارجاً من محلٍّ مظلم دجن او من قاعةٍ مضاءة بنورٍ لامع شديد وكذا الحقل اذا تشبح لك في مرآة زرقاء يلوح لك ازرق اللون ·

هذا واما الحس المشترك والرأي العام فلا يخطآن في الادراك الا ترى ان الناس يميزون بين الادراكات الحسية الصحيحة وبين ما شذّ منها عن قانونه وأذلاله المعتادة · فان سئلت ما هي الطريقة التي يتوسلون بها تأديةً الى هذا التمييز فاجيبك هي طريقة الاستقراء الحاصل بداهةً او عن تروٍّ وتبصر ·

اذا تصرفنا في مشاهداتنا الشخصية تغييراً او مخالفةً وقابلناها بمشاهدات غيرنا فانا نتأدى بواسطة هذا التصفح الى معرفة ان الاعراض اللاحقة بالموضوع المحسوس والمحيطة به منها مفارق يتغير بتغير شرائط المشاهدة والادراك ومنها قارّ في الموضوع لا يتغير بتغير الاحوال المختلفة في المشاهدة بل هو من لواحق الموضوع حقيقةً فحينئذ يحق لنا ان ننسب هذه الاعراض الاخيرة الى الموضوع المدرك ويكون حكمنا هذا حكماً يقينياً من قبيل اليقين الطبيعي المطلق الذي نستفيده من الاستدلال الاستقرائي الذي مرّ بك الكلام عليه ·

واما الطبيعة الباطنة لتلك الخواص التي دلنا الاستقراء على وجوده في الاشياء الخارجة فمعرفتها اي الطبيعة ليست من شأن الاستقراء

البديهي بل من شأن الاستقصاءات الملية العلمية والتصفحات الفنية ·

المطلب الرابع

في ان خطأ الحواس لا يقدح بيقينية الاختبار

(٧٧) لما كان لا بد من الاستدلال الاستقرائي للحصول على اليقين في التجربات المحسوسة كان من الواضح ان العقل اذا اغفل هذا الاستقراء واندفع مستسلماً الى رائد ظواهر المدركات فلا يخلو ان تكون احكامه فيها مشوبة بالضلال ولكنه ليس بالامر العسير عليه ان يرى ان هذا الضلال طارئ عليه من طريق العرض ولم يكن هذا الضلال العارض ليقدح باستعداد العقل الذاتي لمعرفة الحق بان يجعل ذلك التهيؤ وذلك الاستعداد من الامور المرتاب في حقيقتها · اه ·

الباب الثالث

في يقين التاريخ (الخبر والرواية) وفي يقين الايمان

البحث الاول

في طبيعة واساس يقين التاريخ

(٧٨) قد اتضح لك من الكلام الذي اجريناه في البابين المتقدمين على اليقين بالوضوح القريب والبعيد ان الموجب الذي حملني على الاذعان اليقيني المذكور انما قد باشر عقلي وفعل فيه اثره بلا واسطة ولهذا فهو

موجب باطني اعني ان قوة ذلك الموجب قد داخلت عقلي ظاهرة له راساً · ولكن قد يتفق لي ان اذعن مصدقاً لقضية في حال ما لا يكون موجب الاذعان واضحاً لي بل لانه واضح لآخر غيري فلا يكون الموجب المذكور فاعلاً في عقلي مباشرةً بل فاعلاً فيه بواسطة خبر غيري اعني انني لا اذعن مصدقاً تلك القضية لانني ارى موجب تصديقها بل لان غيري رآه · فالموجب هذا موجب خارج

وان المعرفة المستمدَّة من التاريخ والمعرفة الحاصلة بالايمان كلتاهما من هذا القبيل وداخلة في هذا الباب الاخير · الا ان بين المعرفتين الاخيرتين معرفة التاريخ ومعرفة الايمان بوناً بعيداً لان يقين الايمان مقصور الاستناد عَلَى خبر الشاهد · واما يقين الرواية وان كان موضوعه هو الاشياء المعروفة بخبر الشهود وايجابهم فانه مع ذلك مبنيٌّ عَلَى الوضوح ·

قلنا ان يقين الخبر او التاريخ لا ينبني عَلَى الرواية · والوجدان يشهد بصدق قولنا هذا · فانني اذا شئت مثلاً ان اتحقق يقيناً وجود الكنغو او اطراف الصين واحوال تلك البلاد فلا اقف عند تصديق شهادة المخبرين لان التصديق الحاصل عن شهادة المخبرين لا يتجاوز حدَّ الاحتمال والظن وان تجاوزه فلا اكثر من ان يكون يقيناً عملياً واما يقين التاريخ فانه يقين حقيقي ومطلق · ويلوح لنا ان مبنى يقين التاريخ ومستنده انما هو ضرب من ضروب قياس الخلف عَلَى مثل الوجه الذي يلي واليك صورته :

انا نرى عدة من الوقائع والظروف وجميعها منسوق عَلَى نظام معين وجارٍ عَلَى وتيرة واحدة كسفر البواخر ووصولها مكرَّراً تكراراً

مطرداً ثم ورود الرسائل والكتب والبضائع وحلول الركاب وابحارهم الى غير ذلك من الحوادث المتكررة الجارية عَلَى قانون مقرَّر ومعلوم بين بلدنا والكنغو او اطراف الصين · والحال ان توافق هذه الوقائع وتكرار هذه الحوادث باطِّراد لا يمكن ان يتمَّ ما لم يكن الكنغو او اطراف الصين موجودة حقيقة · فاذاً الكنغو موجود والذي يخبر انه رآه وزاره فقوله صادق موثوق به فانا عَلَى يقين من وجوده ·

وهذا اليقين هو يقين حقيقي من قبيل اليقين بالوضوح البعيد كما مر بك شرحه ·

البحث الثاني

في طبيعة يقين الايمان

(٧٩) الايمان فعل يذعن به العقل مصدقاً لقضية غير واضحة وضوحاً صورياً وموجب هذا التصديق هو قول الغير ·

فترى ان الموجب الخارج ليقين الاعتقاد ليس هاهنا البرهان وانما هو خبر المخبر وهذا الخبر هو الموضوع الصوري لليقين ·

والحال ان خبر المخبر لا يكون صدقه واضحاً بذاته وذلك لان صدقه هذا يستدل عليه من علامات خارجة وامارات اجنبية عنه اذ بهذه العلامات الخارجة فقط يمكننا ان نتحقق ان قول الشاهد مطابق لضميره ثم ان ضميره مطابق للواقع

وعليه فالايمان البشري يحصر معناه وان كثر عدد الشهود وعظم

قدر عدالتهم وصدقهم فلا يبلغ ابداً درجة اليقين المطلق · واما الايمان الالهي فهو وحده يخول اليقين

البحث الثالث

في يقين الاعتقاد الالهي وما وجه التوفيق بينه وبين الحرية

(٨٠) ان شهادة الله (علم الله وصدقه) هي واضحة بذاتها وضوحاً مطلقاً · فاذاً اذا امكننا ان نتحقق تحققاً واضحاً حصول شهادة الله فاعتقادنا بها يكون اعتقاداً يقينياً وايماننا جازماً مقطوعاً بصدقه

واننا نعرف من التعليم الكاثوليكي ان ايماننا بكلمة الله هو يقيني واختياري معتق معاً فكيف تخرج هذه المسألة اي ما هو وجه التوفيق بين صفتي اليقينية والاختيارية في فعل الايمان بكلمة الله · اختلفوا فيه :

فقال دي لوغو ما مفاده : ان وقع التنزيل لن يجلي لي ابداً بمظهر الوضوح وعليه فاننا نبقى في الخيار ان ندعن او لا ندعن هذا من الجهة الواحدة · ثم من الجهة الثانية فيبقى الايمان يقينياً لانه فائق الطبيعة لان النعمة لا يمكنها ان تساعدنا على الاذعان بالباطل · الاّ ان هذا القول لا يبيّن وجه يقين الايمان · لا ننكر اننا اذا اعتبرنا نظام الوجود فنرى ان النعمة تكفل لنا يقينية الايمان ولكن اذا اعتبرنا نظام الذهن فنرى ان وجود النعمة لا تحصل لنا معرفته الا بالايمان فيكون اذاً ضرباً من المصادرة على المبدأ ان نبيّن حق الايمان ويقينه بدليل النعمة

واما سوارس فعنده ان فعل الايمان اختياري لان شهادة التنزيل

وان أزل كونها واضحة للمؤمن فانما المؤمن يقبل تلك الشهادة مسلّماً بصدقها لا لفضيلة وضوحها بل بقوة فعل الايمان · ولكن هذا القول يناقش بأن تصديق شهادة الغير بقوة فعل الايمان لا يحل الاعتراض بل يزيحه ويبعده · لان فعل الايمان هذا لا يكون معقولاً الاّ اذا كان مسنوداً هو بدوره على الدليل الذي ثبتت به شهادة المخبر الذي يصدق او يؤمن بقوله · وفي هذا عودٌ على بدء وردُّ الصدر على العجز

واما نحن فنقول اننا يمكننا ان نثبت كوننا نعرف واقع التنزيل الالهي معرفة يقينية اما ببرهان الخلف بان نستدل على يقين الخبر والرواية من امتناع نقيضه · واما من اعتبار ان العناية الالهية لا يمكنها ان تسامح بان الرجل الحكيم يسقط في الخطأ في مادة ذات بال وشأن كما هو الايمان

فالايمان اذاً هو يقينيٌ بالقياس الينا · على ان فعل الايمان يبقى اختيارياً لما ان موضوعه غير واضح وضوحاً باطنياً بالقياس الينا · فان عقل الانسان مطبوع من فطرته على ان لا ينقاد الى الاذعان بشيء انقياداً بالضرورة الاّ اذا ظهر له ذلك الشيء واضحاً بالوضوح الباطن وان فاته ذلك الوضوح الباطن فاذعانه ليس بضروري الاّ اذا اوجبته عليه الارادة

ومن رجع الى نفسه وشاور ضميره حقق له وجدانه هذا الواقع الذي لا نزاع فيه وهو : ان قول الشاهد اية كانت رتبته ان كان موضوع شهادته غير واضح لنا فنحن في خيار تصديقه او طرحه

وان قيل كيف تفعل الارادة في العقل دافعة اياه الى تصديق ما لا يصدقه لو ترك وشأنه فالجواب عندنا انه يكفي لذلك ان تقوم الارادة

وتبكت العقل عن اعتبار موانع التصديق من جانب عدم وضوح الموضوع موفقة انتباهه عَلَى الادلة التي تجعل هذه القضية يقينية وهي: ان الشيء الموحى به يمكن ويجب تصديقه بفطنة وطمأنينة

ثم عَلَى قدر ما تفوق قوة الاذعان قوة الادلة العقلية الموجبة له تكون. بحسبه قوة الدليل عَلَى وجود فعل فينا هو اسمى منا يطلق عليه اللاهوتيون اسم معلول النعمة الفائقة

ذيل [1]

في تفصيل ما ورد مجملاً في الباب الثالث

مقدمة

كما ان مصدر الحق الطبيعي هو المشاعر ومصدر الحق الكلي هو العقل كذلك مصداق الحق الادبي هو الرواية اي الخبر • فنتكلم عَلَى الخبر بوجه الاجمال ثم عَلَى الخبر البشري • واما الخبر الالهي فراجعه في المتن

الفصل الاول

في الخبر بوجه الاجمال

البحث الاول

في تعريف الخبر [2] وتقسيمه

(٨١) الخبر او حجة القول هو ما من اجله نصدّق قول من يروي لنا شيئاً • قلت « ما من أجله » واردت به انه الوجه او الموضوع الصوري

---

(١) م : نقلنا هذا الذيل عن العلامة الافرنسي فرج لسهولة مأخذه

(٢) مم : الخبر في اللغة مشتق من الخبار وهي الارض الرخوة لان الخبر يثير الفائدة كما ان الارض الخبار تثير الغبار وهو نوع مخصوص من القول وقسم من الكلام اللساني (عن حصول المأمول في علم الاصول للسيد محمد صديق)

وتريد هنا بلفظ الخبر ما يعبرون عنه عندهم بلفظ Autorité وهو حجة القول كما يتضح لك من المتن

الذي يقوم من اجله اذعان العقل • والفعل الذي يذعن به العقل مصدقاً قول قائل فيطلق عليه اسم الايمان · والايمان التصديق مطلقاً· وموضوع الخبر المادي هو الشيء المخبر عنه • وقول المخبر يسمى شهادة او رواية · والمخبر يطلقون عليه اسم الشاهد · فالشهادة هنا دلالة محسوسة يفيدنا بها المخبر شيئاً ما · فيعتبر في الشهادة ثلاثة امور الدلالة والشيء المدلول عليه او الحق المخبر عنه ثم الشاهد او المخبر

« ١ » فالشهادة باعتبار الدالّ فيها اما شفاهية واما خطية وهي التاريخ واما اثرية وهي كالتماثيل والهياكل والنقود الخ

« ٢ » اما باعتبار موضوعها المادي فهي اما تعليمية او تاريخية بحسبما يكون المخبر عنه علماً وعقيدة او واقعاً من الوقائع

« ٣ » اما باعتبار الشاهد فالشهادة اما الهية او انسانية • والخبر الانساني اما خبر آحاد واما كثرة بحسبما يكون المخبر واحداً او جماعة وخبر الجمع اما ان يكون المخبرون موصوفين بالعدالة والاستقامة وحسن السمعة والرصانة والعلم أو لا · واما تتفق شهادتهم او لا • واما ان يكونوا شهود عيان او شهود سماع · واما ان يكونوا معاصرين للواقع المخبر عنه او لا معاصرين له • ولكل من هولاء بيان في المطولات فلتراجع

البحث الثاني

في ركن قوة الشهادة

(٨٢) يقال في المخبر انه ثقة واهل ان يصدق اذا كان لا يخدع

ولا يخدع فتكون قوة الشهادة مسنودة الى ركنين ضروريين اولهما المعرفة وثانيهما الصدق

وبيّن ان كلا الامرين ثابت بشهادة الله الذي لا يَغش ولا يُغش · وكذا الاصل في شهادة الناس ان تكون كذلك ما لم تقم بينة عَلى الخلاف

ودليل الشطر الاخير : ان قوى الانسان صحيحة وقويمة وبناء عليه فانه يمكنه ان يدرك الحق وهو مفطور عَلى الصدق فلا يكذب الاّ بالعرض اذا استفزته الشهوة الى قول الكذب

ثم من لا يرى اننا نخلد الى قول قائل عن رضىً اذا كان القائل ممن يوسم بصحة العقل واستقامة السيرة غير مستسلم لنزغات الشهوات • والاّ لم يكن بُدٌّ من الشك في استقامة الطبيعة نفسها· وهذا مناقض لحكمة الله وعنايته وجودته وقداسته

الفصل الثاني

في خبر البشر

المطلب الاول

في خبر البشر هل هو مصداق او آلة لليقين

(٨٣) ان خبر الناس اما ان يكون خبر جميعهم قاطبة واما ان يكون خبر الكثيرين منهم · فالاول يسمى الرأي العام والاجماع او العرف

العام المطلق . والثاني يسمى خبر التواتر . وخبر التواتر هو خبر جمع عن محسوس يمتنع تواطؤهم على الكذب . ولما كانت شهادة البشر كما مرَّ بك اما شفاهية او نقلية وهو التقليد واما خطية وهو التاريخ واما أثرية كان من الواجب ان نبحث عن هذه الأضرب الثلاثة فوضعنا القضايا الثلاث الآتية :

القضية الاولى

الشهادة الشفاهية او النقلية اذا استتمت شروطها فهي مقطع للصدق واليقين سواء وردت على وقائع معاصرة للشهود او لا

(٨٤) اولاً الشهادة على الوقائع المعاصرة للشهود اذا تمَّ لها شرطان فهي مقطوع بصدقها تفيد اليقين .

الشرط الاول ان يكون الشهود عالمين غير مغشوشين والثاني ان يكونوا عدولاً غير غشاشين . فان ثبت قيام الشرطين المذكورين في الشهادة كانت الشهادة مقطعاً للصدق ومفيدة لليقين في السامعين . والحال ان اثبات قيام الشرطين المذكورين ليس بالامر الممتنع .

ثانياً اما الرواية او نقل مواضي الامور فتكون مقطعاً للحق اذا ثبت ان سلسلة الرّاوين العدول غير منقطعة وانه لم يكن عصر من الاعصر المتوسطة بيننا وبين الوقائع كان فيه الرُّواة مغشوشين او غشّاشين وهذا يمكن اثباته بتتبع تاريخ اولئك الرواة واصحاب التقليد .

القضية الثانية

رواية التاريخ اذا استتمت شروطها فهي مقطوع بصدقها

(٨٥) الكتاب ان كان لمن يسنده اليه القوم حقيقة فيقال فيه انه صحيح وان دخله بعض تغيير عارض فيوصف بانه سليم الجوهر وان لعبت به الايدي فنسخته فيسمى مصحفاً ومحرَّفاً وان لم يكن صحيح الاسناد فمزوَّر وكاذب .

والحال يمكن اثبات كون خطٍّ هو صحيح الاسناد او لا بادلة خارجة وبادلة باطنة . فيمكن اذاً ان يكون الخط مقطوعاً بصدقه .

«١» فالادلة الخارجة هي نقل الراوين شفاهيةً او خطاً واتفاق الخصوم على صحة اسناده الى صاحبه . واما الادلة الباطنة فكأن يكون انشاء الكتاب وما يرد فيه من التعليم والمذاهب وصورة الكتابة والخط والورق او الاداة المستعملة للخط مما يجيء على طبق الوفاق مع انشاء الكاتب المسند اليه وتعليمه ومذهبه وصورة كتابته وخطه وعوائد ذلك العصر ومحله وادوات كتابته وهلم جراً مما يدل على صحة الاسناد .

«٢» هذا في صحة اسناد الخط او الرواية التاريخية واما صدق تلك الرواية فتثبت اذا ثبت كون الكاتب لم يتغشَّ ولا اراد ان يغشَّ في ما كتب .

«٣» ثم تقوم على صدق التاريخ ادلة باطنة وهي اما قائمة من جانب المخبر عنه اي مدلول الخبر واما من جانب الخبر نفسه .

اما الادلة من جانب المخبر عنه فكان لا يكون محالاً عقلاً بل قابلاً للتصديق وان لا يكون من الخرافات والخزعبلات او الخياليات الشعرية ولا مخالفاً لما هو مجمع عَلَى معرفته من وجه آخر وكل هذه ادلة سلبية تبيّن كذب الشهادة اذا فاتت ولكنها لا تثبت صدقها اذا وُجدت لوحدها ·

واما الادلة من جانب الخبر نفسه فأن يكون مؤدياً للامانة ويكون الكلام صريحاً واضحاً غير محتمل لمعنيين وان لا يكون مزيداً فيه ما يخلّ بمعناه بحيث يعلم كلام الراوي من كلام المروي عنه · وان لا يقتصر عَلَى رواية بعض الخبر ان كان في ذلك مفسدة · الخ ·

(٨٦) الخبر الاثري كثيراً ما يكون مقطعاً للصدق اذا استتمّ شروطه · ان كان الاثر معاصراً للواقع الذي يقال انه اثر تذكاريّ له فالاثر مقطوع بصدق شهادته اذ لا يتصور انه يقام جهاراً عَلَى رؤوس الاشهاد اثر لحادث او شخص لم يكن ·

واما ان كان الاثر تابعاً للواقع فقد يكون مقطعاً للصدق ان كان الاثر قد نصب تخليداً لحادث ذي خطارة وبال وقع بمشهد الجماهير ومرآهم ولم يعارض احد عند نصبه لتلك الغاية والدلالة عَلَى ذلك الحادث ·

هذا واما الشهادة الالهية فقد ورد في المتن ما يغني عن الاسهاب في ما لا تطيقه هذه العجالة المختصرة · اه

الباب الرابع

في مقابلة ضروب اليقين المختلفة بعضها ببعض

الفصل الاول

في ان اليقين هل هو دائماً واحدٌ بالوحدة النوعية ام هل من سبيل الى تقسيمه الى انواع كثيرة

(٨٧) قد قدمنا ان اليقين عبارة عن تسليم العقل بموضوع معين واعتقاده انه كذا اعتقاداً جازماً قاراً · وعرفه القديس توما بأنه تعيين العقل الى شيء واحد

وعليه فعلى قدر ما يكون لهذا التعيين او التمسك الجازم من الاسباب المتميز بعضها عن بعض تميزاً صورياً تكون انواع اليقين متعددة بحسبها اعني ان اليقين تختلف انواعه باختلاف انواع اسبابه الصورية · والحال ان اسباب اذعان العقل الجازم يختلف بعضها عن بعض من وجهين صوريين · فالاسباب اذاً عَلَى نوعين نوع يوصف بالباطن وهو الوضوح ونوع يوصف بالخارج وهو تدخل الارادة · وعليه كان اليقين عَلَى نوعين يقين الوضوح او المشاهدة ويقين الايمان والخبر وهذا الاخير قيد الارادة

ثم يقين الوضوح ينقسم الى يقين الهي ويقين طبيعي بحسبما تكون العلاقة التي تربط المحمول بالموضوع حاصلة عن ضرورة ذاتية للطرفين او مستفادة بطريق التصفح والاستقراء

﴿ الفصل الثاني ﴾

في نسب الترتيب بين معارفنا اليقينية المختلفة

(٨٨) من الواضح البين ان يقين الايمان هو متأخر عن انواع اليقين الباقية وذلك لتوقف الايمان على البينة الباطنة التي ثبتت بها شهادة المخبر الذي يوجه اليه فعل الايمان · وايضاً من البين ان القياس البرهاني تسند نتائجه الى حقائق قريبة اولية

واما الاختبار فكل ما يفيدنا اياه من علم اليقين عن العالم الخارج فانما هو متوقف على يقين الحوادث الباطنة التي هي موضوع الضمير واعني بها الوجدانيات كما قدمنا شرحه.

والضمير او الوجدان يقوى ويكفي وحده لان يستحضر لنا تلك الوجدانيات ويواجه النفس لها · الا ان هذه الوجدانيات لا تصير يقينية الا اذا وقعت موضوعاً للحكم اي الا اذا ورد عليها حكم العقل

فيتحصل من ذلك ان الذي يتولى تخويلنا يقين الحقيقة (واريد به اليقين بمعناه الحقيقي) انما هو تعقل المبادئ او عقل المبادىء الذي من شأنه ان يطبق المبادىء القريبة على الحوادث العينية المدركة بالاختبار والتجربة واريد بها المشاهدات

والخلاصة ان مصداق العقل واعني به مصداق الوضوح القريب له المقام الاول بين سائر المصداقات لتوقف جميع هذه عليه ولعدم توقفه على مصداق غيره · فان مصداق الوضوح هو مصداق اساسي واولي معاً .

انتهى بحمد الله تعالى

فهرست الكتاب

وجه

القسم الثاني

في علم اليقين بوجه الخصوص

وجه

وجه